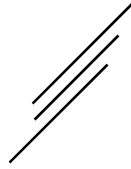
باسمہ تعالیٰ

تفسیر ماجدی کا مطالعہ!

از

حکیم فخر الاسلام مظاہری علیگ

پہلی قسط:

تفسیر ماجدی کا مطالعہ!

حکیم فخر الاسلام مظاہری علیگ

صدر شعبہ جلد وظہراویہ۔احمد غریب یونانی میڈیکل کالج اکل کوا

تفسیر لکھنے کی تحریک کس طرح پیدا ہوئی، اس کے متعلق مولا نا عبدالماجد دریابادیؒ خود تحریر فرماتے ہیں کہ ۱۹۳۳ء کی بات ہے،''شاید شروع نومبر غالباً آخر اکتوبر کی کوئی تاریخ تھی، جب تھانہ بھون میں ایک کہنے والے نے مسلسل یہ افسوں کان میں پھونکنا شروع کیا کہ:

''بڑی سخت ضرورت اہل سنت کی طرف سے ایک انگریزی ترجمۃ القرآن کی ہے''''آپ ہی کیوں نہیں اس کام کو شروع کر دیتے ہیں''اللہ پر بھروسہ کر کے شروع تو کیجئے، دشواریاں حل ہوتی جائیں گی'' ''......آپ ہمت کیجئے تو'' ''......یہ کہنے والا کون تھا''......مولوی حاجی سراج الحق مچھلی شہری، (استاد فارسی گورنمنٹ انٹر کالج الہ آباد''............اُدھر سے یکسر اصرار اور اِدھر سے اپنی نااہلی کی بنا پر قطعی انکار برابر جاری رہا، اور اسی پر گفتگو ختم ہو گئی۔......

بات ختم کہاں ہوئی، ان کی زبان تو بے شک خاموش کر دی، لیکن اپنے دل میں خلش برابر جاری رہی،'' شروع ہی نہ کر دوں، کوشش کرنے میں کیا مضائقہ ہے......''''اس ترجمہ کی فرمائش تو اور بھی بعض صاحب اور نسبتہً زبردست شخصیت رکھنے والے صاحب پہلے کر چکے تھے،...... پر اب کی فرمائش کس منہ اور زبان سے نکلی ہے کہ دل سے نکالے نہیں نکلتی۔'' (حکیم الامت، نقوش و تاثرات، از مولانا عبدالماجد دریابادی ص ۳۱۶۔۳۱۷)

اس کے بعد محقق دریابادی نے انگریزی ترجمہ قرآن کا منصوبہ بنایا اور مولانا تھانویؒ کو بغرض ہدایت و رہنمائی، ایک عریضہ کے ذریعہ اطلاع کی۔''م'' سے ماجد اور''ا'' سے اشرف کی علامت کے ساتھ مکتوبِ ماجد اور جوابِ اشرف ملاحظہ ہو:

م۔ ایک نہایت درجہ اہم معاملہ میں آپ کی توجہ، دعا، ہدایت، ارشاد سب کا محتاج ہوں۔خیال دو چار ہفتہ سے انگریزی ترجمہ قرآن کا برابر مسلط ہوتا جا رہا ہے۔

ا۔ میرے ذہن میں تو اس کی ضرورت سالہا سال سے ہے......مگر دل کی دل میں رہ جاتی تھی، کیا عجب ہے، اب اس کا وقت آ گیا ہو۔

م۔ اب تک اہل سنت کا کوئی ترجمہ انگریزی میں نہیں، یا تو انگریزی مسیحیوں کے ہیں، جنہوں نے جی بھر کر چوپٹ کیا ہے۔

ا۔ بیشک

م۔ اور یا پھر لاہوری مرزائی جماعت کا ہے، جو انگریزوں کے ترجموں سے تو بیشک بہت غنیمت ہے، تا ہم اپنے مخصوص عقائد کا اتباع اس میں بھی ہے، صرف ایک ترجمہ اور ہے، جو مرزا حیرت دہلوی کی جانب منسوب ہے، (اس میں۔ف) زبان کی لغزشوں کے علاوہ ادائے مفہوم میں بھی موٹی موٹی غلطیاں ہیں۔ میری انگریزی استعداد مبتدیو ں جیسی اور عربی استعداد مبتدیوں سے کمتر۔ اس لیے بار بار سوچتا ہوں، ہمت باندھتا ہوں پھر ہچکچا کر رہ جاتا ہوں، مولانا (حسین احمد مدنی قدس سرہ۔ف) نے بھی ایک بار دیوبند میں فرمایا تھا، اس وقت صاف میں نے اپنی نااہلی کا عذر کر دیا تھا۔ وہ احساس تو اب بھی اپنی جگہ پر ہے، لیکن دوسری طرف ضرورت کا خیال دبا تا چلا آتا ہے......

ا۔ اللہ کا نام لے کر شروع تو کر دیجئے۔ اللہ تعالیٰ سے امید ہے کہ سامان بھی ہو جائے گا، اصل ضرورت ذمہ داری کی ہے، تو آپ سے اچھا کون ملے گا، ایک بڑی بات یہ ہے کہ ہم سب کو اطمینان رہے گا، اور یہ بھی اطمینان رہے گا کہ آپ ہم لوگوں سے مشورہ لیتے رہیں گے، گویا ہم ہی لوگ کام کرنے والے ہوں گے۔

یہ وہ محرک تھا جس کے تحت انگریزی ترجمہ قرآن لکھا گیا۔

مولانا عبدالماجد دریابادی نے ترجمہ کی ابتدا کرتے وقت شروع ہی میں، اس امر کی وضاحت کر دی تھی کہ ''بیان القرآن ہی کی طرح انگریزی میں حتی الامکان پیرایہ ادا ایسا رکھوں گا کہ انشاءاللہ اشکالات وارد ہی نہ ہوں، کہیں کہیں حسب ضرورت توضیحی الفاظ قوسین کے اندر، اور کہیں حاشیے بھی دینے پڑیں گے، اہل باطل کے جوابات انشاءاللہ اس سے خود نکلتے آئیں گے۔ (نقوش وتاثرات، ص۳۳۵)

ساتھ ہی بعض تراجم کا جائزہ لیتے ہوئے مولانا تھانویؒ کو لکھے گئے اپنے مکتوب میں ترجمہ کا طرز مقرر کرتے ہوئے یہ بھی تحریر فرمایا تھا کہ: ''محمد علی لاہوری [1] کی انگریزی اور اردو تفسیروں سے خوب واقف ہوں، ان میں

---

[1] یہ سرسید سے بھی بڑھکر اس فن کے ماہر ہیں، مسئلہ خود کیسا ہی کمزور ہو، لیکن بیان اس انداز سے کریں گے کہ انگریزی خوانوں کے دلوں میں اتر جائے۔) (حکیم الامت، نقوش وتاثرات ص۴۳۴)

قادیانیت یا مرزائیت تو بس کہیں کہیں ہے، البتہ نیچریت بڑی کثرت سے ہے، یعنی معجزات کی ایسی تاویل کہ معجزہ باقی ہی نہ رہے.......

چنانچہ اسی عادت کی بنا پران لاہوری صاحب نے حضرت مسیح علیہ السلام کی معجزانہ ولادت سے بھی انکار کر دیا ہے، حالانکہ خود مرزا غلام احمد اس کے قائل تھے، بس اتنا غنیمت ہے کہ سر سید کی طرح فرشتوں کے وجودِ خارجی سے انکار نہیں کر دیا ہے۔ اپنے ترجمہ میں انشاء اللہ ان سب پہلوؤں پر نظر رکھوں گا، بلکہ میں تو چاہتا ہوں کہ شیعہ تراجم پر بھی ایک نظر کرلوں، لیکن طریقہ مولوی مرتضیٰ حسن صاحب کا سامناظرانہ نہیں رکھوں گا (جس کا انگریزی خوانوں پر الٹا اثر پڑتا ہے)، بلکہ آپ کے بیان القرآن کی طرح محققانہ (یہ لفظ ظاہر ہے کہ اپنے لیے نہیں آپ کے لیے استعمال کر رہا ہوں) یعنی تقریر ترجمہ ایسی ہو کہ شبہات خود بخود ساقط ہوتے جائیں........''

(نقوش وتاثرات ص ۳۳۹،۳۴۰)

جواب حکیم الامت: ......بعض (احباب۔ف) نے یہ رائے دی کہ طرز تو مناظرانہ نہ ہو لیکن بعد تقریر کے جو شبہ رفع کیا گیا ہو، اس کے رفع کی تصریح ہو جاوے کہ اس تقریر سے فلاں شبہ رفع ہو گیا۔

(حکیم الامت نقوش وتاثرات ص ۳۴۱)

م۔ حضرت ہارون علیہ السلام کی مختصر سوانح عمری ایک یہودی عالم کے قلم سے نکلی ہوئی حال میں نظر سے گزری۔ لکھا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی پرورش شاہی محل کے اندر ہوئی، اور ہارون علیہ السلام کی آزاد اہل بادیہ کے درمیان، جو اہل بادیہ عرب کی طرح قوت تقریر وخطابت میں ممتاز تھے۔ اس لیے آپ نے بھی بڑے ہو کر بہ حیثیت خطیب ومقرر شہرت حاصل کی۔ اس بیان سے انشاء اللہ **هو افصح منى** کی تفسیر میں کام لوں گا، اسی طرح کی اور بھی بہت سے کام کی چیزیں کتب یہود میں مل رہی ہیں۔

محتمل الکذب کو مدار نہ بنایا جائے، موقوف علیہ نہ سمجھا جائے:

ا۔ مناسب لیکن عنوان ایسا ہو کہ تفسیر کا موقوف علیہ نہ سمجھا جائے کیونکہ محتمل الکذب کو مدار کیسے بنایا جائے، تائید کا مضائقہ نہیں۔ (حکیم الامت نقوش وتاثرات ص ۳۴۵)

م۔ جناب نے تحریر فرمایا کہ سارے کلام مجید میں کسی محقق سے استفادہ کرو۔ یہ تو میں خود اسے چاہتا ہوں، لیکن آپ کے سوا کوئی اور لاؤں کہاں سے؟

عالم میں تم سے لاکھ سہی تم مگر کہاں

ان تین چیزوں کی جامعیت جو آپ میں ہے، وہ کسی اور میں نہیں ملتی، یعنی ایک طرف تدین، دوسری طرف عمق نظر، تیسری طرف ضروریاتِ وقت پر نظر۔ میرے بے تکلف کرم فرما مولانا مناظر احسن گیلانی اور مولانا سید سلیمان ندوی ہیں، ان دونوں پر جناب کے معیار سے محقق کا اطلاق غالباً صحیح نہ ہو۔ پھر آخر کن صاحب سے استفادہ کروں۔

ا۔ اگر یہ مقدمات تسلیم کر لیے جائیں، تو اس صورت میں دو ہی صورتیں ہیں، یا تو آپ جن بزرگ کو محقق سمجھیں ان کو منتخب فرمالیں، گو وہ دوسروں کی رائے میں محقق نہ ہو، کیونکہ ہر رائے کا قبول کرنا تو واجب نہیں، اور یا آپ یہاں قیام فرمائیں، اور جو تردد ہو ساتھ ساتھ فیصل ہوتا رہے، تو بدوں خاص وقت صرف کیے ہوئے اس خد مت کو بجالاسکتا ہوں۔ (نقوش وتاثرات ص ۳۹۰)

......میرے نزدیک اس کی ضرورت ضرور ہے کہ کوئی محقق اول سے آخر تک پورے قرآن کا ترجمہ دیکھئے۔
(نقوش وتاثرات ص ۳۸۰)

م۔ ندوہ میں مراقش کے ایک مالکی استاد تقی الدین الہلالی ہیں، عربی کے ادیب بھی اور انگریزی سے واقف بھی لیکن ان کے عقائد اور قرآن فہمی پر پورا اعتماد نہیں۔

ا۔ تب تو میں یہی عرض کروں گا **لا تقربا هذه الشجرة** (نقوش وتاثرات ص ۳۲۰)

م۔ حیدرآباد کے عماد الملک سید حسین بلگرامی اگر چہ شیعہ تھے، لیکن برائے نام ہی شیعہ تھے۔ آخر عمر میں انہوں نے مولانا حمید الدین فراہی کے زیر ہدایت انگریزی ترجمہ شروع کیا تھا۔ انگریزی زبان کے ساتھ ساتھ عربی ادب میں بھی بہت ممتاز تھے، انشاء اللہ کئی پاروں تک اس سے بھی مدد مل جائے گی۔

ا۔ مگر صرف زبان تک محدود رہے۔ احکام وعقائد تک اثر نہ پہنچے۔ (نقوش وتاثرات ص ۳۲۱)

مشورہ : پاؤ پارہ لکھنے کے بعد مناسب ہے کہ معتمد علما کو دکھلا کر ترجمہ وغیرہ کے متعلق رائے لے لیجئے۔ اور ایسا ہی ہوا در یابادیؒ نے ایک معتد بہ حصہ لکھ کر حکیم الامت کی خدمت میں بھیجا جس کا تذکرہ اور حکیم الامت کا اس پر تبصرہ آگے آئے گا۔ یہاں پر وہ تحریر درج کرنا مطلوب ہے جس کا ذکر کرتے ہوئے، مولانا دریابادیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ

قرآن کریم کا ایک ''مقام معنوی حیثیت سے سب سے زیادہ اہم ہے، یہاں میں آپ ہی کے نہیں اکثر مفسرین کے اتباع سے ہٹ گیا ہوں، ﴿**ان الذين كفروا سواء عليهم الخ**﴾ میں، میں نے زمخشری وغیرہ کا اتباع کر کے متن ترجمہ میں سواء علیہم کو حال قرار دیا ہے......

(جاری ہے......)

دوسری قسط :

تفسیر ماجدی کا مطالعہ!

حکیم فخرالاسلام مظاہری علیگ (ایم. ڈی)

قرآن کریم کا ایک ''مقام معنوی حیثیت سے سب سے زیادہ اہم ہے، یہاں میں آپ ہی کے نہیں اکثر مفسرین کے اتباع سے ہٹ گیا ہوں، ﴿إن الذین کفروا سواء علیھم الخ﴾ میں، میں نے زمخشری وغیرہ کا اتباع کر کے متن ترجمہ میں سواء علیہم کو حال قرار دیا ہے۔

ا. یہاں کشاف (زمخشری کی تفسیر. ف) موجود نہیں، ورنہ اس کی عبارت اور وجہ اس کے اختیار کرنے کی دیکھتا۔ اب آپ کی تحریر سے جو سمجھا ہوں اس کی بنا پر عرض کرتا ہوں۔ حال ہونے کی تقریر تو یہ معلوم ہوتی ہے کہ **کفروا** میں جو ضمیر فاعل کی ہے، راجع موصول کی طرف وہ ذوالحال ہے، اور جملہ **سواء علیھم** الخ اس کا حال ہے۔ اور ذوالحال اس حال سے مل کر فاعل ہے **کفروا** کا اور **کفروا** (صلہ. ف) ہے موصول کا اور موصول اسم ہے انّ کا۔ اور **لا یومنون** خبر ہے انّ کی۔

بعض دوسرے مفسرین نے بھی لایومنون کو ان کی خبر کہا ہے، مگر **سَوَاءٌ عَلَيْهِم** الخ کو جملہ معترضہ یہاں علت کے لیے کہا ہے جس کا اعراب میں کوئی محل نہیں۔ حال ہونے کی صورت میں آیت کا یہ ترجمہ ہونا چاہیے کہ یقیناً جن لوگوں نے ایسی حالت میں کفر اختیار کیا ہے (غایت عناد کے سبب) کہ ان کو آپ کا ڈرانا یا نہ ڈرانا برابر ہے (یعنی کسی حالت میں عناد سے باز نہ آئیں گے) ایسے لوگ ایمان نہ لائیں گے۔ اس ترجمہ سے حال ہونا صراحۃً معلوم ہوتا ہے، یہ تو ترکیب کی تقریر ہوئی۔

باقی وجہ اس کے اختیار کرنے کی ظاہراً ایک اشکال کا جواب دینا ہے، وہ اشکال یہ ہے کہ آیت کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ جو لوگ کافر ہوئے وہ ایمان نہ لاویں گے، حالانکہ نزولِ آیت کے بعد بھی بہت سے کافر ایمان لائے، تو آیت کے کیا معنی ہوئے، صاحب کشاف اس ترکیب میں جواب دیتے ہیں کہ یہ مطلق کفار کے حق میں نہیں بلکہ معاندین کے حق میں ہے، پس وہ اشکال نہ رہا۔ لیکن ذرا غور کیا جاوے تو اشکال باقی ہے، کیونکہ نزولِ آیت کے وقت بہت سے معاندین بھی تھے، اور بعد میں وہ ایمان لائے۔

اگر یہ جواب دیا جاوے کہ جب عناد نہ رہا تب ایمان لائے تو ایسا جواب تو بدوں اختیارِ قیدِ عناد کے بھی اشکا ل مذکور کا، ہوسکتا ہے، یعنی کفار جب تک کفر پر رہیں گے ایمان نہ لاویں گے اور جب کفر سے باز آ گئے تو مومن ہو گئے ،تو دفعِ اِشکال میں اس ترکیب کو کوئی خاص دخل نہ ہوا۔ علاوہ اس کے کہ جملہ معترضہ ماننے میں بھی کشاف کی ترکیب کا فائدہ حاصل ہوسکتا ہے، کیونکہ جملہ معترضہ میں علت کی طرف اشارہ مانا گیا ہے، پس معنی یہ ہوں گے کہ کفار ایمان نہ لا ئیں گے کیوں کہ وہ معاند ہیں۔

اس سے صاف معلوم ہوا کہ آیت کفار معاندین کے حق میں ہے، تو ترکیب کشاف میں کیا ترجیح ہوئی۔ اس کے علاوہ جمہور نے اشکال کا اور جواب بھی دیا ہے، وہ یہ کہ موصول عہد کے لیے ہے، یعنی خاص خاص کفار کی شان میں ہے جیسے ابوجہل، ابولہب وغیرہما۔ اس صورت میں یہ بھی جائز ہے کہ **سو اء علیهم** خبر ہو اور **لا یو منو ن** اس کی تفسیر ہو۔ یا خبر بعد خبر ہو، لیکن اگر باوجود اس کے دفع اشکال، کسی کو کشاف میں ذوقاً سہل معلوم ہو اس کے اختیار کرنے کا مضائقہ نہیں۔ لیکن یہ سمجھنا صحیح نہ ہوگا کہ جمہور کی تراکیب میں اشکال دفع نہ ہوگا۔

اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مقصود سب کا مشترک ہے یعنی دفعِ اشکال۔ اور اسی دفع اشکال کا بھی مبنیٰ کوئی مسئلہ مختلف فیہ اہل سنت و معتزلہ میں نہیں۔ اس لیے حاشیہ میں اس اختلاف پر تنبیہ خصوص اہل سنت کے عنوان سے ناظرین کو خلل میں ڈالے گا۔ واللہ اعلم۔

م۔ اپنی کم استعدادی کی بنا پر ایک ایک لفظ پر الجھتا رہتا ہوں۔ بحمد للہ آپ حضرات کے فیض صحبت سے اپنی جہالت سے جاہل نہیں رہا ہوں، ﴿مَا يَو دُّ الَّذِ ينَ كَفَرُ وا مِنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ وَالْمُشْرِ كِين﴾ پر جب پہنچا تو پہلی رو میں " مِن " کا عمل صرف **اهل الكتب** پر سمجھا اور **المشر كين** کا عطف بجائے **اهل الكتب** کے **الذ ين كفر وا** پر کیا۔

ا۔ یہ تو محال ہے۔ کیونکہ **اَلَّـذِينَ كَفَرُ وا** مرفوع ہے بہ وجہ فاعل ہونے کے اور **المشر كين** مرفو ع نہیں، اگر اس پر عطف ہوتا تو **المشر كو ن** ہوتا۔

م۔ اردو کے بعض مترجمین کے علاوہ انگریزی کے کل مترجمین (بہ شمول مولوی محمد علی لاہوری) نے بھی کیا ہے۔

ا۔ حیرت ہے ایسی موٹی غلطی۔ پھر اس سے بڑھکر یہ کہ دعویٰ تحقیق کا اور علما کو حقیر سمجھنے کا۔ اللہ تعالیٰ

ان لوگوں کی اصلاح فرمائے۔

م۔ آپ کا اور شیخ الہندؒ کا ترجمہ اس کے برعکس دیکھا، اسے کافی نہ سمجھا۔ متعدد تفسیریں، ان تفسیروں کے حاشیے الٹ پلٹ ڈالے، مدارک کے ایک حاشیہ پر ترکیب نحوی درج پائی، جب اپنے اوپر لاحول پڑھی، اور آپ ہی حضرات کا اتباع کیا۔ یہ ایک نمونہ اپنی کم سوادی کا میں نے پیش کر دیا۔

ا۔ مگر اس تجربہ کے بعد تو سخت ضرورت ہے ایسے زلات سے بچنے کی تدبیر کی۔

(یہاں پہنچ کر حضرت حکیم الامتؒ نے جس خاص امر کی طرف توجہ دلائی اور اسے نہایت ضروری اور ناگزیر بتلایا، وہ چونکا دینے کے لیے کافی ہے، فرمایا. ف):

ا۔ میں بے تکلفی اور دلسوزی اور اپنی خیر خواہی سے یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ اس سے حفاظت کی صورت صرف واحد ہے کہ مولانا (حسین احمد مدنی قدس سرہ۔ف) کے پاس یا اس ناکارہ کے پاس رہ کر ترجمہ کیا جائے، اور اگر دشوار ہو تو ایسے مشتبہ مواقع میں خطوط سے احتیاطاً تحقیق فرما لی جائے، لیکن شاید بعض دفعہ مشتبہ ہونے کی طرف بھی ذہن نہ جائے، اس کا کیا انتظام ہوگا۔ (نقوش و تاثرات ص۳۴۴ تا ۳۴۷)

پھر جب محقق دریابادیؒ نے اول پارہ کا ترجمہ مکمل کر لیا، تو اُسے خدمتِ اشرفی میں ارسال کرتے وقت لکھا:

م۔ میری اصلی خوشی تو یہی تھی کہ اسے اوّل سے آخر تک ملاحظہ فرما لیا جاتا۔ مجھے اطمینان جب ہی ہوتا، اس لیے کہ جن جن باریکیوں پر آپ کی نظر پہنچ جاتی ہے، دوسرے حضرات کے خیال میں بھی وہ باتیں نہیں آتیں۔ ع. بسیار خوباں دیدہ ام لیکن تو چیزے دیگری۔

حضرت حکیم الامتؒ نے پارہ اول کا تقریباً نصف حصہ ملاحظہ فرمانے کے بعد واپس بھیج دیا اور ساتھ میں مکتوبِ گرامی بھی۔ اِس واقعہ کی روداد ذکر کرتے ہوئے حضرت دریابادی اِس طرح تحریر فرماتے ہیں:

م۔ پارہ اوّل چند ہی روز میں واپس آ گیا، پورا نہیں، البتہ ایک معقول ومقید حصہ مولانا کا دیکھا ہوا، اور جو سادہ کاغذ اس غرض سے بھیجا گیا تھا، اُس پر مفصل تنقید لکھی ہوئی۔ تنقید کا کچھ حصہ بعینہٖ آگے آئے گا۔ ابھی اس کے ساتھ کا والا نامہ ملاحظہ ہو۔ تاریخ اس پر درج نہیں، اندازہ یہ کہ ۱۴/۱۵ر جولائی (غالباً ۱۹۳۴ء. ف) کا ہوگا۔

ا۔ جو خدمت آپ نے سپرد فرمائی تھی وہ پورے طور سے انجام نہ پا سکی، نیت تو تھی، پورا سیپارہ دیکھوں، مگر کام زیادہ تھا، لغت کو دیکھنا، تفاسیر کو دیکھنا، غور و خوض کرنا، اور قویٰ جواب دے رہے ہیں، اس لیے بہ مشکل آدھا سیپارہ

دیکھ سکا، جس کی یادداشت ملفوف ہے، چونکہ طرز معلوم ہونے کے لیے یہ مقدار کافی تھی اس لیے بھی زیادہ کا اہتمام نہیں کیا ۔خیال تو تھا ربیع الاول ختم ہونے کے بعد دیکھتا، مگر طبیعت پر تقاضا ہوا، دوسرے کاموں کو موخر کر دیا، مفصل رائے اس یاد داشت (جس میں تفسیر کے نظر کردہ حصے پر تنقید ہے، اُس. ف) کے مفصل مطالعہ سے ظاہر ہوگی ۔میرے نزدیک اگر یہی طرز رہا تو دیکھنے والے پر زیادہ تعب ہوگا جس کا شاید کوئی تحمل نہ کر سکے، بعض کم فرصتی کے سبب بعض کم ہمتی کے سبب ۔اور بدوں دیکھے ترجمہ لوگوں کے نزدیک بھی مستند نہ ہوگا اور فی نفسہٖ بھی اس میں خدشات رہ جائیں گے۔

اس لیے مشورۃً عرض کرتا ہوں کہ آپ ترجمہ تو صرف مولانا (دیوبندی یعنی شیخ الہندؒ) اور احقر (حکیم الامتؒ کے بیان القرآن. ف) کا لیں، اور توضیح کے لیے احقر کے فوائد (یعنی بیان القرآن کے فوائدِ تفسیری ۔ف) سے بڑھائیں ۔اب صرف ایک چیز رہ جاوے گی ۔وہ یہ کہ اگر توریت وانجیل کا کوئی مضمون موید ہوا، بڑھا دیجیے، اگر کوئی خلاف، ہواس سے تعرض کر کے تطبیق یا ترجیح قرآن کو دیدیجیے اور کوئی شبہہ ملحدین کا یا عیسائیوں کا یا اہل سائنس کا ہو اس کو دفع کر دیجیے ۔اور صرف یہ حصہ کسی کو دکھلا دیا جائے ۔کام بہت ہلکا ہو جائے گا، آپ کو بھی اور دیکھنے والے کو بھی ۔آئندہ جیسی رائے ہو ۔باقی دعا کرتا ہوں ۔والسلام‘‘

مکتوبِ اشرفی اور اشرفی تنقیدی یادداشت کا مطالعہ کر لینے کے بعد دریابادی مفسر نے مولانا تھانوی کو جو تحریر اِرسال فرمائی، وہ یہ ہے:

م ۔ اِس اشاد والا نے تو میری راہ میں بڑی آسانی پیدا کر دی کہ ترجمہ اور عام تفسیری حصہ بیان القرآ ن اور ترجمہ شیخ الہندیؒ ہی سے لیا جائے ۔ایک بڑی حد تک تو اس پر عمل شروع ہی سے تھا، اور جوں جوں آگے بڑھتا جا تا ہوں، خود بخود بیان القرآن کا سہارا زیادہ پکڑتا جاتا ہوں، چنانچہ پارۂ اول سے کہیں زیادہ پارۂ دوم میں اس کا پابند رہا ہوں، اب ارشادگرامی کے بعد انشاءاللہ اور زیادہ اہتمام رکھوں گا۔

ا ۔ اللہ تعالیٰ رشد وخیر کا القا فرمائے۔

م ۔ اس وقت پارۂ سوم زیرترجمہ ہے، ایک طرف بیان القرآن برابر کھلی ہوئی رہتی ہے، اور دوسری طرف انگریزی کے بعض تراجم ۔الفاظ عموماً ایک نومسلم انگریز (مارک ڈیوک پکتھال. ف) کے ترجمہ سے لیتا ہوں، اور مطالب تقریباً تمام تر بیان القرآن سے ۔کہیں بعینہٖ اور کہیں ملخصاً۔

ا ۔ **ماشاء اللہ تعالیٰ ، جزاکم اللہ تعالیٰ** کہ آپ مجھ کو بھی اجر میں شریک فرماتے ہیں۔

م۔ البتہ ایک اصولی سوال استفادۃً عرض کرتا ہوں، یہ تو صحیح بات ہے کہ ترجمہ وتفسیر اہل سنت ہی کے مسلک پر ہونا چاہیے۔ اس کا شروع سے پابند ہوں، اور انشاءاللہ آخر تک رہوں گا۔ لیکن خود اکابر اہل سنت کے اندر بھی تو اچھے خاصے اختلافات موجود ہیں، ابن جریرؒ ایک ایک آیت کی تفسیریں بعض اوقات آٹھ آٹھ بالکل مختلف اقوال، سب صحابہ وتابعین ہی کے نقل کر دیتے ہیں۔

شاہ ولی اللہؒ اور شاہ عبدالقادرؒ کے ترجموں میں اسی طرح شیخ الہندؒ اور جناب والا کے ترجموں میں باہم اچھا خاصا اختلاف موجود ہے، ایسی صورت میں حصر وتعیین کے ساتھ کسی ایک ہی بزرگ کا اتباع کیونکر ممکن ہے؟ اور اس میں آخر کیا ضرر ہے، کہ مثلاً لفظ ''کرسی'' کے ترجمہ میں شاہ عبدالقادرؒ کا لفظ چھوڑ کر شاہ ولی اللہؒ کا لفظ ''بادشاہی'' اختیار کر لیا جائے؟

ا۔ جیسا اختلاف نقل فرمایا ہے، یہ مضر نہیں۔ اس میں جس کا قول چاہے لے لیا جائے، مگر ماخذ کی تصریح لازم ہے، مثلاً کرسی کی تفسیر میں شاہ ولی اللہ صاحب کا قول لیا جائے تو ایسی عبارت بین القوسین بڑھا دی جائے (**کذا قال الشاہ ولی اللہؒ**) کیونکہ ناظرین کو ماخذ ہر وقت محفوظ نہ رہنے سے بعض اوقات شبہ تفرد یا اختراع کا ہوتا ہے۔ اختلاف وہ مضر ہے جس کا اثر عقائد پر پڑتا ہو۔ سو اول تو اہل حق میں ایسا اختلاف نہیں، اور اگر کسی سے لغزش ہوگئی ہو تو جمہور کا قول معتبر ہوگا اور تفرد کے قول کو ماؤل کہیں گے یا باطل کہیں گے۔

(نقوش وتاثرات ص ۳۸۵ تا ۳۸۸)

اطلاع: جہاں میں نے دوسرے مفسرین کے قول کے لینے کی اجازت دی ہے، یہ شرط بھی بڑھا دی جائے کہ قرأت میں خلط نہ ہو، اور احکام فقہیہ میں تلفیق نہ ہو۔ اس سے شرائط مکمل ہو جائیں گی۔ اگر مثالوں کی ضرورت ہو بے تکلف فرمائش کر دیجئے، پیش کر دوں گا، تلفیق کی بھی اور اختلاف قرأت سے خلط کی بھی۔

(نقوش وتاثرات ص ۳۹۳)

م۔ یا کم از کم حاشیہ ہی پر ضمناً اس کا ذکر کر دیا جائے، کیا بس اتنی احتیاط کافی نہیں کہ معانی اپنے دل سے گڑھ کر نہ لکھے جائیں اور اقوال کسی ایسے ویسے غیر ثقہ کے نہ نقل کر دیے جائیں۔

ا۔ بالکل کافی ہے، مگر ایسے مقام پر ماخذ کا حاشیہ میں ذکر کر دینا کافی ہے۔

محقق دریابادیؒ کے مترجَم قرآن کے ایک پارہ پر حضرت تھانویؒ کے تبصرے کے بعض اجزا:

اصل حاشیہ سے مرادمترجمِ قرآن یعنی محقق دریابادی کا حاشیہ۔''ا'' سے اشرف،''م'' سے ماجد کی علامت ملحوظ رکھتے ہوئے آگے کی تحقیقاتِ تفسیری اور تنقیداتِ کلامی ملاحظہ فرمائیں:

(۱) خصوصیت عذاب

اصل حاشیہ۔ لَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ۔ یہ سزائے دردناک ان کے نفاق پر ہوئی نہ کہ مطلقاً کفر یا تکذیب رسول پر، جیسا کہ ایک مشہور انگریز مترجم نے سمجھا ہے۔

ا۔ اس سے شبہہ ہوتا ہے کہ کفر یا تکذیب رسول پر سزائے دردناک کا استحقاق نہیں حالانکہ بہت آیتوں میں مطلق کفر وتکذیب رسول پر وعیدیں وارد ہوئی ہیں۔ اور اجماعی مسئلہ ہے کہ ایسی سزا نفاق کے ساتھ مخصوص نہیں، معلوم نہیں اس انگریز نے کیا اعتراض کیا ہے، اور یہ اس کا جواب کس طرح ہوا۔

م۔ تکذیب رسول پر سزائے دردناک کا ہونا تو ایک کھلا ہوا اور مسلم مسئلہ ہے۔ اس میں مجھے کیا اشتباہ ہوسکتا تھا، انگریز مترجم نے یکذبون کو یُکذبون پڑھکر آیت کا ترجمہ یہ کیا تھا کہ ''سزائے دردناک اس پر ہے، کہ وہ رسول کو جھٹلاتے تھے''، میں نے حاشیہ میں خاص اس آیت کے اس مفہوم کی تردید کی تھی۔ اب انشاءاللہ مزید توضیح کردوں گا۔

ا۔ بعد تردید کے دیکھا جائے تو کچھ کہا جاسکتا ہے، غالباً اس عنوان سے لکھنے کی ضرورت ہے کہ ایک انگریز مترجم نے اس کو یُکَذِّبُون باب تفعیل سے پڑھا جو بالکل غلط (ہے. ف۔ ایضاً ص۳۹۰، ۳۹۱)

اطلاع: (لفافہ پر) خط بند کرنے کے بعد یَکْذِبُون کے متعلق خیال ہوا کہ شاید کسی کی قرأت تفعیل سے ہو، کتب قرأت میں دیکھنے سے ثابت ہوا کہ ابن کثیر ونافع وابن عامر وابی عمرو کی قرأت ہے۔ اب اُس حاشیہ کو بالکل کاٹ دیا جائے۔ (نقوش وتاثرات ص۳۹۳)

(۲) مسخ صورت

اصل حاشیہ۔ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِين..... بعض کا قول ہے کہ یہ مسخ صرف معنوی ہوا تھا، صوری نہ تھا۔

ا۔ اس قول کو تمام اہل حق نے غلط کہا ہے، کیوں کہ بنا اس کی انکارِ خوارق ہے۔ بس یا تو اس قول کو حذف کیا جائے اور یا اس کا غیر مقبول ہونا ظاہر کیا جائے۔

م۔　یہ قول تو حضرت مجاہدؒ کا ہے، اوران کا شمار آپ ہی حضرات سے سنا ہے کہ ممتاز مفسر تابعین میں ہے۔ اوراس قول کو ابن جریر طبری سے لیکر حافظ ابن کثیر بلکہ قاضی شوکانی تک اکثر ثقات نے نقل کیا ہے۔ اب انشاء اللہ یہ بڑھادوں گا کہ یہ قول غیر مقبول وغیر معتمد وخلاف جمہور ہے۔

ا۔　کافی ہے۔

یہاں پہنچ کر محقق دریابادی کتاب نقوش وتاثرات کے حاشیہ میں لکھتے ہیں: ''حضرت کے اس جواب کو اب پڑھتا ہوں تو حیرت ہی ہوتی ہے، یہ قول ایسا ہی غیر مقبول وغیر معتمد تھا تو ان سب حضرات کو آخر اس کے نقل کرنے کی کیا ضرورت تھی، اور پھر نقل بھی بلا تردید وتغلیط!'' لکن دریابادی محقق کا یہ حاشیہ نہایت عبرت خیز ہے، کیوں کہ یہ وہی سرسید والی روش ہے کہ ایسے اقوال کو پیش کر کے تائید حاصل کرتے ہیں، اور یہ باور کرانے کی کوشش کرتے ہیں کہ اس باب میں، وہ تنہا نہیں ہیں، دوسرے مفسرین ومحققین بھی ان کے ساتھ ہیں۔ لیکن اس کا جواب کتاب ''حکیم الامت نقوش وتاثرات'' ہی کے ص ۳۸۸ پر حضرت حکیم الامتؒ کی جانب سے ذکر کیا جاچکا ہے کہ اس قسم کے اقوال تفردات ہیں جو یا تو مول ہیں یا باطل، چاہے جن حضرات سے بھی یہ لغزش ہوئی ہو۔

(۳) فناء نار

اصل حاشیہ۔ هُمْ فِيهَا خَالِدُون ...... یہ قول بعض صوفیہ ومحدثین ایک مدت طویل کے بعد بالاخر اہل جہنم کو بھی نجات ہوجائے گی۔ اور جہنم کو فنا کر دیا جائے گا۔

ا۔　یہ قول کس مستند صوفی یا محدث کا ہے، البتہ بعض اہل باطل فنائے نار کے قائل ہیں۔ پھر خلود کے معنی مطلق پڑے رہنے کے نہیں ہیں۔

اصل حاشیہ۔ خلود کی تعبیر غیر منقطع مدت اور ہمیشگی سے حسبِ مسلکِ جمہور ہے۔

ا۔　اس سے شبہ ہوتا ہے کہ اس کے خلاف جس نے کہا ہے وہ اختلاف بھی معتد بہ ہے۔

م۔　بعض محدثین سے میری مراد حافظ ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ سے تھی۔ ابن قیم کی کتاب شفاء العلیل (مطبوعہ مصر) دار المصنفین اعظم گڈھ میں عرصہ ہوا میری نظر سے گزری تھی، اس میں حافظ نے کتاب، سنت وآثار سے کوئی ۲۵ر دلیلیں فنائے جہنم پر قائم کی ہیں، اور زور وشور سے دعویٰ کیا ہے کہ گنہگار جوں جوں پاک وصاف ہوتے جائیں گے، نکل نکل کر جنت میں آتے جائیں گے۔ یہاں تک کہ جہنم فنا ہوجائے گی۔ کتاب میرے پاس موجود نہیں، ارشاد

ہوتو اعظم گڈھ سے منگا کر حاضر خدمت کردوں۔اس میں ابن تیمیہؒ کا بھی یہی مسلک درج تھا۔

ا۔　کتاب بھیجنے کی ضرورت نہیں البتہ وہ عبارت مع سیاق وسباق اس عبارت کے جن میں ان بزرگوں نے اس کو اپنا مسلک بتایا ہے،اگر نقل ہوکر آجائے تو میں نقل کی اجرت حاضر کردوں گا اور اگر کتاب کا زیادہ محصول نہ ہو اور مجھ سے قبول کرلیا جائے تو وہ کتاب بھی بھجوادیجیے، پھر میں اس کے درج کرنے نہ کرنے اور اس کی صورت وطریق کے متعلق عرض کروں گا۔۔۔

م۔　صوفیہ میں یہ مسلک شیخ محی الدین ابن العربیؒ کا مختلف کتابوں میں منقول دیکھا اور سب سے زیادہ مولانا مناظر احسن گیلانیؒ کی زبان سے سنا۔مولانا سے گھنٹوں اس موضوع پر مذاکرہ رہا ہے۔وہ شیخ کے اتباع میں اپنا یہ مسلک بیان کرتے ہیں کہ جن کے لیے خلود نار کا حکم ہے وہ بھی بالآخر جہنم میں رہتے رہتے اسی میں راحت محسوس کرنے لگیں گے۔

ا۔　اس جزو کی تو کوئی دلیل ہی نہیں،اگر مولانا کے علم میں ہوتو مجھکو بھی مستفید فرمائیں۔

م۔　اس کے علاوہ تفسیر ابن جریر (**سورہ ھود** ، زیر آیت **الا ما شاء ربک**) میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا یہ قول نقل ہوا ہے ،**لیاتین علی جهنم زمان تخفق ابو ابهالیس فیها احد وذالک بعد ما یلبثون فیها احقابا** ۔ابن جریر وابن کثیر وغیرہ میں حضرت ابو ہریرہؓ،حضرت ابوامامہ باہلیؓ،حضرت عبداللہ بن عمرو ابن العاصؓ وغیرہ صحابہ، نیز ابن زید، شعبی ،وغیرہ تابعین کے اقوال اسی کی تائید میں نظر سے گزرے ہیں۔

خالدین فیہا میں خلود کے معنی یہ گروہ صرف دوام عرفی یا مکث طویل کے لیتا ہے اور ابداً کی بھی تاویل کرلیتا ہے۔میں حق پر اِس مسلک کو نہیں بلکہ اُسی مسلکِ جمہور ہی کو سمجھتا ہوں ۔لیکن اگر حاشیہ پر ضمناً ایک مذہب یہ بھی درج ہوجائے کہ بعض اہل حق ادھر بھی گئے ہیں،تو اس کا ضرر مجھ پر واضح نہیں۔

ا۔　کیا ان بزرگوں تک سند پہنچانے کی ضرورت نہیں، ۱؎ تو اسماء الرجال کو دیکھئے،شاید ایک روایت بھی ثابت نہ ہو ۲؎ ،پھر ظاہر قرآن کو کیسے چھوڑا جاسکتا ہے ۳؎ بیان القرآن سورہ ہود بھی ملاحظہ فرمالی جائے۔

(نقوش وتاثرات ص ۳۸۸ تا ۳۹۳)

حضرت حکیم الامت کے جواب کی ان دوسطروں پر محقق دریابادی نے تین حواشی چڑھائے ہیں جو خاصے جارحانہ ہیں۔ملاحظہ ان کو بھی فرمالیا جائے۔

حاشیہ نمبر ۱ لیکن یہی سوال تو ابن جریر، ابن کثیر اور دوسرے مفسرین سے بھی کیا جا سکتا ہے!
۲ محدثین کے معیار پر کتنی تفسیری روایتیں پوری اتریں گی!
۳ ظاہر قرآن کو چھوڑا تو ان لوگوں نے بھی نہیں البتہ اس کی ایک نئی تاویل کر لی۔
اس کے علاوہ چند صفحے پہلے مولانا دریابادی اپنا یہ تبصرہ بھی درج فرما چکے ہیں کہ

''حضرت کی زبان سے یہ دو کلمے بڑے ہی کام کے نکلے......کہ ''نفس اختلاف مضر نہیں، مضر صرف وہ اختلاف ہے جس کا اثر عقائد پر پڑتا ہے۔'' قدیم طرز کے علماء جن کے ہاں بالعموم تحقیق کے معنی صرف تقلیدِ سلف کے ہیں اور جو سمجھتے ہیں کہ حق منحصر اور محصور ہو کر رہ گیا ہے صرف اقوالِ متقدمین کے اندر۔ وہ اگر متاخرین کو اتنی بھی آزادی دے دیں تو بہت غنیمت ہے۔ کیا مصیبت ہے! ''وسعتِ نظر'' جب آتی ہے تو بے قیدی کے مرادف ہو کر، اور احتیاط کا عزم جب پیدا ہوتا ہے جمود و تنگ نظری کا جامہ پہن کر! کوئی صاحب کیسے ہی بڑے فاضل محقق اور امام عصر سہی بہر حال یہ تو نہیں ہو سکتا کہ مطالبِ قرآن سے متعلق آخری حرف انہیں کے دماغ سے نکل سکیں۔ اور ان کے بعد کے آنے والے محض اِس جرم میں کہ وہ ان سے متاخّر ہیں، قرآن پر لکھنے لکھانے کے حق سے محروم کر دیئے جائیں۔'' (نقوش و تاثرات ص ۳۸۹ تا ۳۹۰)

مولانا دریابادیؒ نے حضرت تھانویؒ کے تحریرات پر یہ حواشی اور یہ تبصرے ۱۹۵۵ء میں لکھے جب کہ انگریزی ترجمہ ۱۹۳۹ء میں لکھا جا چکا تھا جس میں محقق موصوفؒ کا طرز کسی قدر محتاط تھا، لیکن اس کے بعد اردو تفسیر قرآن کا مسوّدہ ۱۹۴۳ء میں اور مبیّضہ ۱۹۴۸ء میں مکمل کیا گیا اور پہلی مرتبہ طباعت ۱۹۶۲ء میں ہوئی، جب کہ پہلا افتتاحیہ ۱۹۶۷ء میں اور آخری افتتاحیہ جولائی ۱۹۷۶ء میں لکھا گیا۔

اس طرح دَور بدلنے کے ساتھ ساتھ جیسے جیسے ان کے قلم سے تفسیری مباحث مرقوم ہوتے گئے اور خاص طور سے انگریزی تفسیر کے بعد اردو تفسیر میں وہ جیسے جیسے آگے بڑھتے گئے طبیعت ان کی کھلتی گئی اور توسّع پیدا ہوتا گیا نتیجۂ تحریر میں آزادی بھی آتی گئی اور بعض اہلِ زیغ مفسرین کے اقوال و خیالات کو نباہنے کا میلان بھی بڑھتا گیا۔ آئندہ ہم اس کے نمونے تفصیل سے دکھلائیں گے لیکن یہاں پر مولانا دریابادیؒ کے مذکورہ تبصرے کو مدنظر رکھتے ہوئے مولانا تھانویؒ کا ایک اقتباس ذکر کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے جس سے اصولی اشارہ تو مل ہی جائے گا، اور غلط فہمی کی نشان دہی بھی ہو جائے گی۔ حضرت حکیم الامت فرماتے ہیں:

''عموماً مفسرین نے قواعد شرعیہ عربیہ کی رعایت کے ساتھ بہت سی تفسیریں کی ہیں کہ عموماً علمائے اہل حق نے ان پر نکیر نہیں کیا......تو گویا اس پر اجماع ہو گیا کہ کسی مقتضی شرعی کی وجہ سے اصل تفسیر کے مناسب اگر تفسیر کر دی جائے تو جائز ہے۔اس کا ماخذ خود حدیث شریف میں آیا ہے جیسا اس رسالہ (تمہید الفرش فی تحدید العرش۔ف) میں منقول ہے۔اس کو فرقِ مُبتدعہ کی تفسیر پر قیاس کرنا صحیح نہیں اس لیے کہ خلف اہل سنت نے سلف کی تفسیر کی نفی نہیں کی، اپنی تفسیر کو درجۂ احتمال میں رکھتے ہیں اور بدعتی سلف کے اقوال کی نفی کرتے ہیں اور اپنی تفسیر جو کہ معارض ہے سلف کی تفسیر سے حق ،اور سلف کی تفسیر کو باطل سمجھتے ہیں ،اس لیے وہ تفسیر بالرائے کی فرد ہے۔''

(ملفوظات حکیم الامت الافاضات الیومیہ ج۶ ص ۳۳،۳۴)

مسئلہ مذکورہ پر اصولی بحث تو ہم ﴿واُخر متشابہات﴾ کے تحت مولانا دریابادیؒ کے ذریعہ کی گئی تفسیر پر گفتگو کے ضمن میں کریں گے۔ یہاں ضمناً اس قدر تحریر ضروری سمجھ کر لکھ دی گئی۔اس جملۂ معترضہ کے بعد اب پھر ماقبل کی گفتگو سے ملا کر ''م'' اور ''الف'' کی علامت کا لحاظ کرتے ہوئے مولانا دریابادیؒ کی کتاب نقوش وتاثرات کے حوالہ سے آگے کی عبارت پڑھئے۔

م۔ خیر اصل مسئلہ (فنائے نار) کی تحقیق تو ہوتی رہے گی ،البتہ بعد غور میں نے فیصلہ کیا ہے کہ اِن فقروں کو اپنے حاشیہ سے نکال ہی دوں ،جب میرا خود بھی وہ عقیدہ نہیں اور آپ جیسے بزرگ کو پسند خاطر نہیں ،تو خواہ مخواہ ایسے الجھاوے میں پڑوں کیوں...... پڑھنے والوں کے خیالات میں انتشار الگ پیدا ہو جاتا ہے۔

ا۔ بے حد مسرت ہوئی ،واقعی امت کی خیر خواہی اس کو کہتے ہیں۔

م۔ ''ایک اپنا ذاتی تجربہ بھی اسی لپیٹ میں آج عرض کر دینا چاہتا ہوں ،آپ نے جب کبھی کسی مسئلہ پر ٹوکا ہے تو بارہا یہ ہوا ہے کہ اس وقت مجھے اپنی رائے صائب معلوم ہوئی ،لیکن کچھ روز بعد عموماً اس رائے سے ہٹ ہی گیا ہوں۔اور آپ ہی کی فرمائی ہوئی بات دل میں اتر کر رہی۔کوئی ایک آدھ مثال ہو تو اسے اتفاق پر محمول کروں''۔

آگے بڑھنے سے پہلے یہاں یہ بات اپنے حاشیہ خیال میں کسی جگہ محفوظ کر لیجئے کہ ''اپنی رائے'' پر بھی مولانا دریابادیؒ بکثرت قائم رہے اور شدت سے قائم رہے۔اس کی مثالیں متعدد ہیں، جو اپنے موقع پر آئیں گی۔اور اس باب میں انہوں نے صحیح اصول سے انحراف جمہور سے اختلاف اور اس منہاج سے عدول میں کچھ باک محسوس نہ

کیا، جس کا اظہار ابتدائی مراسلات میں، وہ کر چکے تھے، اور جس کی مولانا تھانویؒ نے بڑی قدر کی تھی اور جس کی رو سے اہل زیغ کے اثرات سے محفوظ اور اہل سنت کی فکر کا ترجمان ہونے کے امکانات اِس ترجمہ انگریزی کے لیے روشن ہو گئے تھے۔ اور یہ بات اُس مکتوب سے بھی ظاہر ہے، جس میں انہوں نے اپنے طریقہ کار (Criteria) کی وضاحت کی ہے۔ ماجد اور اشرف کے لئے ''م'' اور ''ا'' کی علامت تو محفوظ ہی ہوگی ملاحظہ ہو:

م۔ جو امور میرے پیش نظر رہے ہیں، انہیں بھی عرض کیے دیتا ہوں۔

(۱) جہاں تک مسائل شرعی کا تعلق ہے، خواہ وہ عقائد ہوں، یا اعمال و احکام، اپنے نزدیک میں نے تمامتر آپ ہی کا اتباع کیا ہے، اور بیان القرآن کی ایک ایک سطر سے مقابلہ کرتا گیا ہوں، بلکہ ترجمہ میں تو متعدد ٹکڑے لفظاً لفظاً آپ کے ہاں سے نقل کر لیے ہیں، اس پر بھی اگر کہیں سہواً یا بلاقصد اس سے انحراف ہو گیا ہو، تو تنبیہ ہوتے ہی اسے انشاء اللہ درست کر دوں گا۔ اور اپنے ترجمہ کو مسلک اہل سنت کا ترجمان اسی اعتبار سے کہہ سکتا ہوں۔

(۲) لغت اور نحو میں بھی بالعموم اور اکثر آپ ہی کا اتباع کیا ہے۔ کہیں کہیں حاشیہ شیخ الہند یا دوسرے اکابر سے موافقت کی ہے، وہاں بھی آپ کے اختیار کردہ پہلو کو حاشیہ میں ظاہر کر دیا ہے، مثلاً لفظ ''بقرۃ'' کے ترجمہ میں یا ملۃ ابراہیم حنیفاً کی ترکیب میں۔

.... اپنے ذاتی مطالعہ پر بھروسہ صرف ایک چیز میں کرنا پڑا ہے، اور وہ اس لیے کہ اس کے لیے کوئی دلیل راہ موجود نہیں، یعنی تاریخ، جغرافیہ اور عقائد غیر کے مباحث میں۔ کتاب کو اصلاً یہود و نصاریٰ، ملاحدہ ہی کے سامنے جانا ہے، جب تک اس کے مسلمات سے استدلال نہ ہوگا، کتاب بے اثر رہے گی۔''

(نقوش و تاثرات ص ۳۸۱)

اب یہاں، یہ ایک اور سوال ہے کہ تاریخ جغرافیہ اور عقائد غیر کے مباحث میں اپنے مطالعہ اور اپنی رائے پر بھروسہ کرنے کے باب میں حدود کو اور صحیح اصول کو محفوظ رکھا گیا یا نہیں۔

☆......☆......☆

تیسری قسط :

تفسیر ماجدی کا مطالعہ!

حکیم فخر الاسلام مظاہری علیگ (ایم۔ ڈی)

ماقبل میں مولانا عبدالماجد دریا آبادی کا یہ طرز اور اسلوب ہم ذکر چکے ہیں کہ انہوں نے اپنی تفسیر کے متعلق لکھا تھا کہ ''پیرایۂ آدا ایسا رکھوں گا کہ انشاء اللہ اشکالات وارد ہی نہ ہوں''۔ ''اشکالات وارد ہی نہ ہوں'' کی ایک شکل تو یہ ہے کہ عبارت ایسی تسلی بخش ہو کہ جو کھٹک اس موقعہ پر ہوسکتی تھی قلیل المطالعہ شخص کو تو شاید کھٹک کا احساس بھی نہ ہو اور نہ جواب کا پتہ چلے۔ لیکن کثیر المطالعہ شخص اور اہل زیغ کے افکار پر نظر رکھنے والے شخص یا اہل زیغ کے خیالات سے متاثر شخص کے لیے الفاظ ہی میں اس خیال و تاثر کا جواب ہو جائے۔

دوسری شکل یہ ہے کہ الفاظ و عبارت میں کچھ اِس نوع کا توسع ہو کہ غلط اصول، فاسد خیال اور اہلِ زیغ کے اسلوبِ تفسیر اور کج فکری کے کھپ جانے کی اس میں گنجائش ہو۔ انضمام پر افکار (Adoptation) کا جب یہ طرز ہوگا، تو اس صورت میں بھی اشکال وارد ہی نہ ہوگا۔ اس سے پھر یہ ہوگا کہ متعارض اقوال ذکر کر دینے سے ''اذا **تعارضا تساقطا** '' کے اصول کے تحت کہیں تو صحیح فکر اور اہل حق کا موقف بے اعتبار ہو کر رہ جائے گا اور کہیں تحقیق برائے تحقیق کے پیش نظر قرآن کریم کی تفسیر بھی (objective study) یا معروضی مطالعہ کے زمرے میں آکر تحقیقی کاوش اور کرٹیکل اسلوب کی دادِ تحسین تو حاصل کر لے گی، لیکن پڑھنے والے کو جگہ جگہ یہ سمجھ پانے میں تشنگی رہ جائے گی کہ اہل حق کا مسلک کیا ہے؟ پھر جو مجتہد ہے، نہ محقق، وہ متعارض اقوال میں جن میں کہ اہل حق کا قول پیش ہوا ہے، لیکن ساتھ ہی اہل زیغ کے مواقف بھی، کہیں ترجیح کے ساتھ، کہیں مرجوح ہو کر اور مرجوحیت بھی سست طریقہ سے اور یہی نہیں بل کہ بعض مرتبہ دریابادی محقق کی جانب سے اہل زیغ کے موقف کی ترجمانی تک ہوگئی ہے یعنی ایسی مثالیں شاذ نہیں ہیں کہ کسی تفسیر کو پیش تو کیا ہے محقق دریابادی نے اپنی تحقیق کے اسلوب میں، مگر درحقیقت وہ اہل زیغ کی فکر سے اور ان کی تحریروں کے مطالعہ سے ناشی اور مستفاد ہے۔ یا اہلِ حق کے بعض شاذ اور بِدعی اقوال اس کا مبنیٰ ہے۔

مولانا دریا آبادی نے اپنے توضیحی الفاظ اور تفسیری اسلوب کے متعلق یہ بھی لکھا ہے کہ ''اہل باطل کے جوابات انشاءاللہ اس سے خود بخود نکلتے آئیں گے''۔ محقق موصوف کی یہ بات بالکل صحیح ہے، چناں چہ تفسیر ماجدی میں یہ خوبی موجود ہے، لیکن اس کے ساتھ وہ بات بھی پیدا ہوگئی ہے جس کا ذکر مذکورہ بالا سطور میں کیا گیا ہے۔

ہم گزشتہ صفحات میں فنائے نار کے متعلق مولانا دریا آبادی کا وہ اعتراف واقرار ذکر کرآئے ہیں کہ جس کا اظہار انہوں نے مولانا تھانویؒ کو لکھے گئے ایک مکتوب میں کیا تھا کہ ''بعد غور میں نے فیصلہ کیا ہے کہ (فنائے نار کے متعلق۔ف) ان فقروں کو اپنے (تفسیری۔ف) حاشیہ سے نکال دوں، جب میرا خود بھی عقیدہ نہیں اور آپ جیسے بزرگ کو پسند خاطر نہیں، تو خواہ مخواہ ایسے الجھاوے میں پڑوں کیوں .... پڑھنے والوں کے خیالات پر انشاء الگ پیدا ہوجاتا ہے۔''

لیکن یہ مسئلہ یعنی فناء نار کے متعلق خیال اور رجحان ایسا ہے کہ محقق دریابادی نے تفسیر ماجدی میں نہ سہی لیکن اپنی بعض تحریروں میں ذکر کردیا ہے اور فناء نار کا موقف رکھنے والوں کے دلائل بھی ذکر کردیئے ہیں اور حافظ ابن قیم وغیرہ کی تحریروں کے اثر سے بعض دوسرے لوگ بھی اس عقیدہ ضرور یہ کے متعلق شک وتذبذب کا شکار ہوتے رہتے ہیں۔ لہذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ کی تحقیق بھی ذکر کردی جائے۔

مولانا دریابادیؒ نے دلائل پر نظر کرنے کے لیے حافظ ابن قیم کی دو کتابیں (شفاء العليل اورحاوی الارواح۔ف) ارسال کی تھیں، ان پر نظر کرنے کے بعد حضرت حکیم الامت مسئلہ زیرِ بحث پر حافظ ابن قیم کے دلائل کا جائزہ لینے کے بعد ارشاد فرماتے ہیں: میں نے دونوں کتابوں میں دیکھا، حیرت ہوگئی کہ جو بزرگ اوروں پر ظواہر نصوص سے عدول کا الزام سختی سے لگاتے ہیں، انہوں نے ظواہر کو کیسے چھوڑ دیا! بہت غور کیا، آخر میں اِس پر شرح صدر ہوا کہ اُن کے جیسے اوراقوال بدعیہ ہیں جیسے طلقات ثلاث کے مسئلہ میں یا شدِّ رِحال وتوسّل میں، ایسا ہی یہ ایک قولِ بدعت ہے۔ کسی نے آج تک کسی اہل حق کا یہ قول نقل نہیں کیا، بل کہ ایسے اقوال اہل بدعت سے نقل کرکے ان کو رد کیا جاتا ہے۔ اور خود انہوں نے جو بعض سلف سے نقل کیا ہے وہ موقوف ہے صحت سند پر۔ علاوہ اس کے بہ تقدیر ثبوت، ضعیف کو قوی کی طرف راجع کیا جاتا ہے۔ پھر اجماعِ متاخّر رافع ہوتا ہے خلافِ مقدّم کا۔ اور جن آیات سے تمسک کیا گیا ہے وہ دلالت میں نہ نص ہیں، نہ محکم۔ غرض کسی پہلو سے اس قول میں جان نہیں۔

رہے صوفیہ تو اول تو ان مباحث میں ان کا قول کوئی وزن نہیں رکھتا، دوسرے محققین نے تصریح کی ہے کہ یہ

شیخ اکبر پر افترا ہے اور ان کے کلام سے اس کے خلاف تصریحات نقل کی ہیں، الیواقیت والجواہر میں اس کی تصریح ہے۔

قاری محمد طیبؒ کا سوال اور حضرت حکیم الامت کا جواب

(سوال) حافظ ابن قیم نے رسالہ شفاء العلیل وحاوی الارواح میں جمہور کے فناء نار کا دعویٰ کیا ہے جس سے کفار کے لیے خلودِ عذاب کی نفی ہوتی ہے جو صراحۃً نصوصِ قطعیہ کے خلاف ہے اور مسئلہ چوں کہ ضروریات دین سے ہے اس لیے ان نصوص میں تاویل کی بھی گنجائش نہیں۔ حافظ ممدوح نے اس دعوے میں گو بعض روایات حدیث سے بھی تمسک کیا ہے، لیکن روایات مذکورہ عمومًا ضعاف اور مجروح ہیں جو نصوص قطعیہ اور ان کی واضح دلالت کے مقابلہ میں نہیں ٹھہر سکتیں یا مُاوّل ہونگی، اس لیے ان کے جواب دینے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ جو چیز خلودِ نار کے بارے میں کچھ تذبذب پیدا کرسکتی ہے وہ ان کا ایک عقلی استدلال ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عقوبت اور سزا کی غایت انزجار ہوتی ہے تا کہ سزا بھگت کر خاطی ڈر جائے اور آئندہ کے لیے تائب ہوکر اس معصیت سے رُک جانے کا ہمیشہ کے لیے عزم کرلے۔ ظاہر ہے کہ جب اہل جہنم کو جہنّم میں ڈال دیا جائے گا تو ایسے شدید عذاب سے بڑھ کر تخویف اور مجرم کے لیے انزجار کا موجب اور کیا ہوسکتا ہے اور پھر اس تعذیب سے بڑھ کر توبہ کی باعث بھی اور کونسی سزا ہوسکتی ہے! چناں چہ مجرمین فورًا توبہ پر آجائیں گے اور آئندہ کے لیے پختگی سے کفر سے باز رہنے کا وعدہ کریں گے جیسا کہ نصوص کریمہ میں واضح ہے، قولہ تعالیٰ ﴿ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون﴾ (پ۱۸، آیت ۱۰۷) اے ہمارے رب ہم کو اس (جہنم) سے (اب) نکال دیجئے پھر اگر ہم دوبارہ ایسا کریں گے تو ہم بے شک پورے قصوروار ہیں۔

قولہ تعالیٰ ﴿وهم يصطرخون فيها ربنا اخرجنا منها نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل﴾ (پ۲۲، سورہ فاطر آیت ۳۷) اور وہ لوگ اس (دوزخ) میں چلّا ویں گے کہ اے ہمارے پروردگار ہم کو (یہاں سے) نکال لیجئے (اب خوب) اچھے (اچھے) کام کریں گے برخلاف ان کاموں کے جو کیا کرتے تھے۔

قولہ تعالیٰ ﴿ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم ربنا ابصرنا وسمعنا

فارجعنا نعمل صالحا انا موقنون ﴾اوراگرآپ دیکھیں تو عجیب حال دیکھیں جب کہ یہ مجرم لوگ اپنے رب کے سامنے سر جھکائے ہوں گے کہ اے ہمارے پروردگار بس ہماری آنکھیں اور کان کھل گئے سو ہم کو پھر بھیج دیجئے ہم نیک کام کریں گے ہم کو پورا یقین آ گیا۔

پس چوں کہ عقوبت کی غایت پوری ہوگئی اور مجرمین نے توبہ بھی کر لی اور آئندہ احتراز کا وعدہ جازمہ بھی کر لیا، تو اب عقلاً کوئی وجہ باقی نہیں رہتی کہ پھر بھی اس تعذیب اور عذاب کو باقی رکھا جائے۔ اس لیے فناء نار ہو جانا اور خلود نہ رہنا معقول ہوا۔ حافظ ابن قیمؒ نے اس اشکال سے مرعوب ہو کر جمہور کا مسلک چھوڑا اور یہ فناء نار کا مسلک اختیار کیا ہے اس کا کیا جواب ہے؟

الجواب: بحالتِ عذاب یا بحالتِ خوفِ عذاب، مجرمین کے وعدے دو طرح پر ہوتے ہیں، ایک حقیقی وعدہ جو دل سے ہوتا ہے اور جس میں واقعی عزم، احتراز عن المعصیۃ کا ہوتا ہے اور ایک دفع الوقتی یعنی دل میں حقیقی عزمِ احتراز نہ ہو، صرف مصیبت سے رہائی پانے کے لیے جھوٹا وعدہ کیا جاوے، اِس مصلحت سے کہ اس وقت تو جان بچا لینی چاہیے، آئندہ دیکھا جائے گا۔ کفار معذبین کے یہ وعدے اسی دوسری قسم کے ہوں گے جو محض کذب اور دفع الوقتی ہوں گے۔ چناں چہ خود قرآن کریم ہی میں اُن کی اِس دفع الوقتی اور کذب بیانی کی تصریح صاف الفاظ میں موجود ہے، ارشاد ہے ﴿**ولو ترى اذ وقفوا على النار فقالوا يا ليتنا نرد ولا نكذب باياتنا ونكون من المؤمنين، بل بدالهم ما كانوا يخفون من قبل ولو ردوا لعادوا لما نهو عنه وانهم لكاذبون** ﴾(پ ۷، آیت ۲۸)

اور اگر آپ اس وقت دیکھیں گے جب کہ یہ دوزخ کے پاس کھڑے کئے جائیں گے تو کہیں گے، ہائے کیا اچھی بات ہے کہ ہم پھر واپس بھیج دیئے جاویں اور اگر ایسا ہو جاوے تو ہم اپنے رب کی آیات کو جھوٹا نہ بتاویں اور ہم ایمان والوں سے ہو جاویں بل کہ جس چیز کو اس کے قبل دبایا کرتے تھے وہ ان کے سامنے آ گئی ہے اور اگر یہ لوگ پھر واپس بھیج دیئے جاویں، تب بھی یہ وہی کام کریں جس سے ان کو منع کیا گیا تھا اور یقیناً یہ بالکل جھوٹے ہیں۔

اگر سوال کیا جاوے کہ یہ کیسے معلوم ہوا کہ اس وقت عزم، احتراز عن المعصیۃ نہ ہوگا؟ جواب یہ ہے کہ **انهم لكاذبون** (یقیناً یہ بالکل جھوٹے ہیں) اس کی دلیل ہے۔ کیوں کہ اپنے فعلِ اختیاری مستقبل کے وعدہ کے صادق یا کاذب ہونے کا مدار بھی عزم وعدمِ عزم ہے اور اگر سوال کیا جاوے کہ معائنہ عذاب کے بعد وقوع کفر فی

الدنیا کیسے ممکن ہے؟ جواب یہ ہے کہ کفر، اعتقادخلافِ حق ہی میں منحصر نہیں، جحودبھی کفر ہے بل کہ اعتقادخلافِ حق سے بھی اشد کفر، جحود ہے اور اس کا کفر ہونا قرآن مجید میں منصوص ہے۔

﴿**وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا**﴾ (اور غضب یہ تھا کہ ظلم اور تکبر کی راہ سے) ان معجزات کے (بالکل) منکر ہو گئے حالاں کہ ان کے دلوں نے ان کا یقین کر لیا تھا۔

اور اس پر تعجب نہ کیا جاوے کہ ایسے شدید وقت میں جھوٹ کیسا؟ فسادِ طینت ایسی ہی چیز ہے۔ چناں چہ اسی یوم شدید میں ان کا ایک اور جھوٹ بھی قرآن میں مذکور ہے۔

﴿**ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا على انفسهم**﴾ (پ ۷، آیت ۲۳، ۲۴) پھر ان کے شرک کا انجام اس کے سوا اور کچھ بھی نہ ہوگا کہ وہ یوں کہیں گے کہ قسم اللہ کی، اپنے پروردگار کی ہم مشرک نہ تھے ذرا دیکھو تو کس طرح جھوٹ بولا اپنی جانوں پر۔

مگر فسادِ طینت سے وہ معذور نہ ہوں گے کیوں کہ اس فساد سے قدرت واختیار سلب نہیں ہوتا اور مدارِ تکلیف بھی قدرت واختیار ہے نہ کہ طینت کہ اس کا اثر صرف میلان ہے، نہ کہ فعل کا صدور لازم یا اس کا ارادہ لازمہ اور ظاہر ہے کہ جب یہ حقیقی توبہ اور واقعی عزمِ احتراز من المعصیۃ نہ ہوا، بل کہ دفع الوقتی ہوئی اور اوپر سے بحالتِ معائنہ عذاب بھی حق تعالیٰ کو دھوکہ دینے کی معصیت کا ارتکاب ہوا تو اس عقلی استدلال کی بنا ہی منہدم ہو گئی، جس پر فناءِ نار کا دعوی مبنی تھا۔ اور جمہور کے مسلک پر الحمدللہ کوئی اشکال نہ رہا۔ **وهذا من المواهب الجليله ما كان عندنا الى الوصول اليها جبلة، والحمد لله على هذه النعمة وعلى سائر نعمة الجزيلة كتب نصف شوال ۱۳۵۷ھ**

مذکورہ مسئلہ کے متعلق سوال وجواب کے طرز پر مولانا تھانوی کی ایک اور تحقیق ذکر کی جاتی ہے جو بوادر النوادر میں مذکور ہے۔ گزشتہ صدی میں پنجاب میں یہ فتنہ اٹھا تھا، وہاں سے کسی صاحب نے سوال کیا ہے

سوال: جہنم سزا کے لیے ہے یا تعذیب کے واسطے۔ صورت اول میں جہنم جہنمی کے حق میں ایسا ہے جیسے سونے کے حق میں بھٹی اور صورت ثانی میں شانِ الٰہیت کے مخالف کہ وہ نقائصِ عناد وغیرہ سے منزہ اور پاک ہے...... یہی شبہ اکبر بادشاہ جلال الدین کے عہد میں پیدا ہوا تھا اور جلیل القدر علما بھی جمع ہوئے تھے۔ ابوالفضل شق اول، وہاں کا فیصلہ نقل کرتے ہیں......

جواب: عبارت سوال کی کافی نہیں، غالباً سزا سے مراد تطہیر ہے۔سواگر وہ جہنمی مومن ہے تب تو جواب اس کا باختیار شق اول ظاہر ہے اور جہنمی کافر، مخلد، موبد ہے تو جواب اس کا باختیارِ شقِ ثانی ہے۔اور یہ الزام کہ وہ بوجہ نقص ہونے کے شانِ الوہیت کے خلاف ہے، موقوف اس پر ہے کہ اس کا نقص ہونا ثابت کیا جائے اور وجہِ اثبات میں یہ دعویٰ کہ یہ عناد ہے، خود محتاجِ اثبات ہے، ورنہ اس کی کیا تخصیص ہے؟ ایسا شبہ تو اس سنکھیا کھانے کے اعتبار سے بھی لازم آتا ہے جو ہمیشہ کے لیے مر گیا، کیونکہ ہلاک بدوں اہلاک نہیں۔پس یہ اہلاک تطہیر ہے یا تعذیب۔شقِ اول پر بعد تطہیر زندہ کر دینا چاہیے اور شق ثانی شانِ الوہیت کے خلاف ہے بوجہِ لزومِ نقصِ عناد وغیرہ کے۔اور اگر کہا جاوے کہ سنکھیا کی تو خاصیت یہی ہے تو ہم کہیں گے کہ کفر کی بھی خاصیت یہی ہے۔(بوادرالنوادر جلد۱ص۷۰/۷)

ایک مولوی صاحب کے اس سوال کے جواب میں کہ اللہ تعالیٰ بندوں کو معذب دیکھیں گے، کیا ان کو رحم نہ آئے گا جب کہ ہم کو رحم آجاتا ہے فرمایا کہ رحم ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اپنے بندوں کے ساتھ اپنے ارادہ سے لطف کا معاملہ کرتے ہیں، یہ نہیں کہ وہ مخلوق کی طرح کسی کی تکلیف دیکھ کر متاثر ہوتے ہیں، اسی لیے علماء نے کہا ہے کہ ان صفات میں افعال مراد ہیں نہ کہ مبادی، بس وہاں انفعالات نہیں محض افعال ہیں...... یہ درسیات تمام شبہات کے لیے بالکل کافی ہیں۔اگر سمجھ کر پڑھ لیں، سب ظلمات وشبہات دور ہو جائیں، چناں چہ مبادی کا مراد نہ ہونا، افعال کا مراد ہونا صریح الفاظ میں کتابوں میں موجود ہے مگر سمجھ کر نہیں پڑھتے (ملفوظات ج۲ص۲۷۲)

یہ تو فناءِ نار کی گفتگو تھی۔اب دوسرا مسئلہ مسخ صورت جس کے متعلق محقق دریابادی نے باہم متعارض اقوال اپنی تفسیر میں درج کر کے اپنے قاری کو تشویش میں ڈالا ہے اس مسئلہ سے متعلق بھی مولانا تھانوی کے ساتھ محقق موصوف کی مراسلت رہ چکی ہے۔''م'' اور ''ا'' کے اسی علامتی انتساب کے ساتھ وہ مراسلت یہاں درج کی جاتی ہے:

م۔ مفسرین نے لکھا ہے کہ قردہ سے اشارہ اصحاب السبت یعنی یہود کی جانب ہے اور خنازیر سے مراد اصحاب مائدہ یعنی عیسائی ہیں۔سواگر یہی مراد لی جائے کہ کچھ عیسائی کسی زمانہ میں انسان سے سور بن گئے تھے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایسا واقعہ کب اور کہاں پیش آیا ہے؟ اصحاب السبت کے لیے تو یہ سوال ہلکا رہتا ہے، اس لیے کہ اس دور کی تاریخ اتنی منضبط نہیں، لیکن عیسائیوں کا دور تو عین تاریخی دور ہے۔اور حضرت مسیح کے بعد سے تاریخ مرتب اور مدوّن موجود ہے۔کیسے ممکن ہے کہ ایسے عظیم الشان واقعہ کا ذکر تاریخ میں درج نہ ہو۔

ا۔اگراس شبہ کووقعت دی جائے،تو قرآنی خوارق کاسب کاانکارکرناپڑے گاکس کس کوتاریخ سے ثابت کیا جائے گا۔

اس پرمولانادریا آبادی نے یہ حاشیہ لکھاہے کہ''حضرت کا یہ ارشادنہایت حیرت انگیز ہے جب سےاور جس حدتک تاریخ مدون ہے،ہم توہرواقعہ کاجوقرآن میں مذکورہےخواہ خارق ہویاغیر خارق،تاریخی ثبوت اُسی درجہ کا رکھتے ہیں جودرجہ اُس وقت کی تاریخ کاہےاور پھر یہاں تو ثبوت مفسرین کے بیان کامانگاجارہاہےنہ کہ کسی نص قرآنی کا۔''لیکن تاریخی ثبوت اگرظنی اورعموماًایساہی ہے کیونکہ مورخ عام طور سےاپنے خیال اورموضوع ومدعاکےمطابق و اقعات کوجمع کرتے ہیں اوردوسرےامورچھوڑدیتے ہیں،جرح وعدل بھی ان کے یہاں اس درجہ کانہیں جس درجہ کاآ ثاراورمفسرین کےاستنباطات میں ہےاوردوسری طرف آثارِنصی اوراستنباطات بھی ظنی ہوں توکیااہلِ زبان کے اس قاعدہ سےکلام میں اصل حمل علی الظاہرہے،کیانص کواپنے مدلول پرنہ رکھیں گےظاہرہےایسےموقع پرتاریخ کی دلا لت کوحجت نہ سمجھیں گےاورستمظریفی یہاں توتاریخ میں ذکرعدم بھی نہیں محض عدم ذکرہےاگرذکرعدم ہوتاتواس صور ت میں مفسرین کے بیان سےتعارض کاشبہ ہوتاایسی صورت میں مدلولِ نص یعنی مفسرین کابیان کوہی ترجیح ہوتی اور یہاں توبدرجہ اولیٰ انہی کابیان متعین ہےکیونکہ اس کےخلاف منقول نہیں۔

م۔میں نے اپنے حاشیہ میں پہلےتووہی قول جمہورنقل کیاہےاس کے بعدراغب کےمفردات القرآن کےحوالہ سےعبارت ذیل لکھ دی ہے:۔

''لیکن ایک قول یہ بھی ہے کہ نسخ صرف معنوی ہواتھا،صوری نہیں،یعنی اخلاق وخصائل خنزیری پیداہوگئے لیکن اجسام وابدان انسان ہی رہےجیساکہ اسی طرح کی روایت حضرت مجاہدتابعیؒ سےاصحاب السبت کےمتعلق یہی منقول ہے۔راغب صاحب مفردات القرآن،زیرعنوان''خنزیر''لکھتے ہیں:قولہ تعالیٰ﴿**وجعل منهم القردة والخنازير**﴾ **قيل عن الحيوان المخصوص وقيل من اخلاقه وافعاله مشابهة لا خلاقها لامن خلقه خلقها والامران مردان بالاية فقدرو ى ان قوما مسخوا خلقه وكذا ايضًا فى الناس اذا اعتبرت اخلاقهم وجدوا كالقردة والخنازير وان كانت صورهم صور الناس**'' بس اس قدرلکھ کر چھوڑدیاہےخودکوئی رائے ظاہرنہیں کی ہےارشادہوکہ یہ عمل کیساہے؟

ا۔ایسےاقوال توہرواقعہ میں ملیں گے۔

مولانا تھانویؒ کی اس فقرہ پر محقق دریابادی یہ حاشیہ تحریر فرماتے ہیں ''لیکن اسی لیے تو بڑے بڑے محتاط ومتقی حضرات مثلاً امام ابن جریر طبری نے سب ہی اقوال کو نقل کر دینا ضروری سمجھا ہے'' آگے مولانا تھانویؒ کا جواب مذکور ہ فقرہ سے ہی ملا کر اور مسلسل سمجھ کر پڑھئے کہ اسی میں مولانا دریابادی کے مذکورہ شبہ کا جواب بھی مل جائے گا، مولانا تھا نویؒ فرماتے ہیں:

تو کیا ایسے اقوال سے اُن صحیح ومسلّم اور عقلی قواعد کو مثلاً **النصوص تحمل علی ظواهرها** اور مثلاً **لا یصدالی المجاز الا اذا تعذرت الحقیقة** اور مثلاً الناطق یقضی علی الساکت۔ اور علاوہ ان قواعد کے خود الفاظِ قرآن اس تاویل کو مستبعد بتلا رہے ہیں مثلاً لفظ جعل لغۃً تصییر پر دال ہے تو اس کا مفعول ثانی ایسی ہی چیز ہو سکتی ہے جو پہلے کے خلاف ہو اور **قردةً** اور **خنازیر** بالتاویل تو وہ خود ہی ہو چکے تھے، اس میں جعل کے کیا معنی اس جعل کا تو یہ حاصل ہوا کہ جعل القردۃ قردۃ جعل الخنازیر خنازیر۔ یا بہ عبارتِ دیگر جعل الخبیثین خبیثین۔ کیا اس کلام میں بے معنی ہونے کا شبہ قوی نہیں ہو سکتا، جو کلام اللہ سے نہایت مستبعد ہے۔ نیز وہ جب خود خبیث ہو چکے تھے ان کو خبیث بنانے کے کیا معنی؟ نیز سورہ بقرہ میں ہے **فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها وموعظة للمتقين**. سو سزا پر تو نکال اور موعظت صادق آتا ہے مگر عقائد اور اخلاقِ فاسدہ خود موجب سزا ہیں نہ کہ سزا۔ غایت ما فی الباب ایسی تاویل کو نص کی تکذیب نہ کہیں گے لیکن کیا بدعت بھی نہ کہیں گے۔ اگر شبہ کیا جائے کہ بعض سلف کو بدعتی کہنا لازم آتا ہے سو بدعتِ اجتہادی محلِ وعید نہیں ہے (یہی محقق دریابادی کے شبہ کا جواب ہے جس کی طرف اوپر اشارہ کیا گیا تھا ۔ف) ورنہ اگر اس تاویل کو سنت میں داخل کیا جائے تو جمہور کو بدعتی کہنا لازم آئے گا۔ اب دیکھ لیا جائے کون سہل ہے۔ میری تفصیل مذکور سے فیصلہ خود بھی کر لیا جائے۔

آگے مولانا دریابادیؒ فرماتے ہیں کہ مسئلہ مسخ میں ایک درمیانی راہ اختیار کرنے کی روشنی مل گئی، اس لیے معاً بعد......معروضۂ ذیل لکھا:۔

م۔ والا نامہ بصیرت افروز ہوا۔ اس سے بھی وہی نفع حاصل ہوا جو عموماً جناب کے والا ناموں سے حاصل ہوتا رہتا ہے یعنی مسئلہ کے وہ اطراف وجوانب بھی نظر کے سامنے آگئے جن پر نظر از خود نہیں جا سکتی تھی۔

ا۔ آپ کی قدر دانی ہے جو چھوٹوں کو بڑا کر دیتی ہے۔

م۔اب صورت یہ خیال میں آئی ہے کہ پہلے تو وہی قول جمہور نقل ہو پھر قول راغب اور پھر اس تضعیف کے لیے آگے یہ لکھ دیا جائے کہ

''لیکن محققین کا قول یہ ہے کہ............(یہاں جناب والا کی عبارت مخلصًا دیدی جائے''

ا۔ماشاءاللہ تعالیٰ نہایت جامع حدود و رعایات تجویز ہے۔

م۔اس سے انشاءاللہ وہی قول جمہور کا راجح وقوی ہونا ظاہر جائے گا۔

۔بالکل صحیح۔

مولانا تھانویؒ کے مذکورہ توثیق نامے کے ساتھ ہی ایک بات یہاں لحاظ کے قابل ہے وہ یہ کہ یہ بات تو صحیح ہے کہ محقق دریابادیؒ نے مولانا تھانوی کی عبارت ملخصاً تحریر کردی ہے، لیکن جمہور کے قول کا راجح اور قوی ہونا انگریزی تفسیر میں ہوا ہو تو ہوا ہو، مگر اردو تفسیر ماجدی میں جیسا کہ انہوں نے مولانا کو تاثر دیا ہے اور اس پر مولانا تھانویؒ نے ''بالکل صحیح'' اور ''نہایت جامعہ حدود و عایات'' کے الفاظ سے داد اور سند عطا فرمائی ہے، ظاہر نہیں ہوسکا۔

مولانا دریابادی نے تو اس مقام پر اردو تفسیر میں جمہور مفسرین کی تفسیر کو اک خیال کے درجہ میں ذکر کر کے یہ ظاہر کیا ہے کہ اگر ایسا ہوا ہو یعنی واقعتاً وہ بندر اور خزیر بن گئے ہوں تو یہ محال نہیں ہے لیکن وقوعاً راجح اور قوی ہونا تو کیا معنی مولانا نے تو اس پر استدرا کی تبصرہ کرتے ہوئے متعارض قول ذکر کیا اور اس کی تائید میں راغب کی علاوہ متعدد اقوال ذکر کرنے کے بعد صاحب المنار کا قول نقل کیا اس کے بعد جمہور مفسرین کی بات ضرور لکھی لیکن پھر اس کا بھی استدراک کر کے آخر میں یہ عبارت لکھ دی کہ فلاں روایت میں صاف مجازی معنی میں خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے استعمال کیا ہے۔

سوال یہ ہے کہ اس طرح سے باہم متعارض اقوال وعبارات اور جمہور کے قول کے استدراک اور قولِ آخر سے مجازی معنی کی ترجیح کے بعد ''وہی قول جمہور کا راجح وقوی ہونا ظاہر'' کیونکر ہوا اور مولانا دریابادیؒ کا یہ دعویٰ کیونکر صحیح ہوسکا! یہ لبس وہ خلط نہیں تو اور کیا ہے؟

(جاری......)

چوتھی قسط :

تفسیر ماجدی کا مطالعہ!

حکیم فخر الاسلام مظاہری علیگ (ایم. ڈی)

حضرت حوّا کا حضرت آدم علیہ السلام کی پسلی سے پیدا ہونا:۔

تفسیر ماجدی جلد اول مجلس تحقیقات ونشریات اسلام لکھنؤ ایڈیشن ۲۰۰۸ء کے ص ۱۰۶ پر ہے:

''یہ روایت کہ حضرت حوّا کی پیدائش حضرت آدم علیہ السلام کی پسلی سے ہوئی ہے، توریت کی ہے......بعض حدیثی روایتیں جو اس مضمون کی مروی ہوئی ہیں، ان میں سے کوئی ایسی نہیں جسے قطعی صحت کا درجہ حاصل ہوا اور قرآن مجید میں اس سلسلہ میں سورہ نساء اور سورۃ الاعراف میں جو کچھ کہا ہے، اس کی تعبیر اور طریقوں سے بھی ہو سکتی ہے۔''

یہ لکھنے کے بعد جلد۲ ص ۲۵۵ پر ''وَجَعَلَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا'' کے تحت حاشیہ نمبر ۲۷۹ پر لکھتے ہیں:

''یعنی حضرت حوا کو پیدا کیا۔ منھا ضمیر نفس واحدۃ کی طرف بالکل ظاہر ہے، لیکن خود نفس سے مراد جنس بھی لی جا سکتی ہے اور لی گئی ہے۔''

اب یہ مولانا کا تفنن ہی کہئے کہ باوجودیکہ ''ھا'' کا مرجع نفس واحدۃ ہے اور نفس واحدۃ سے مراد حضرت آدم ہیں۔ پھر لگا تار دو مرتبہ ''ھــــا'' ضمیر آئی ہے، اور دونوں کا مرجع مولانا کے نزدیک بھی نفس واحدۃ ہی ہے۔ اب سارے انسان تو نفس واحدہ حضرت آدمؑ سے پیدا ہوئے، لیکن حضرت حوّاؑ کے لیے آدم والے نفس واحدہ سے آدم کی تجرید ہوگئی اور اس سے مراد جنس قرار پایا۔ یہ مولانا عبدالماجد دریابادیؒ کا تفنن نہیں تو اور کیا ہے!

یہاں نہایت حیرت انگیز بات یہ ہے کہ قرآن کریم کے لفظ جــــعـــل سے صرف ایک لفظ پہلے خود مولانا دریابادی نفسِ واحدہ کا مصداق حضرت آدم کو قرار دے چکے ہیں۔(۱) پوری آیت یہ ہے ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّجَعَلَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا لِيَسۡكُنَ إِلَيۡهَا﴾

---

(۱) ملاحظہ ہو تفسیر ماجدی جلد اول ص ۲۵۴ رحاشیہ نمبر ۲۷۸ ''مــن نـفــس واحــدة'' یعنی حضرت آدمؑ سے۔'' کہ تمام انسانوں کو نفس واحدہ سے پیدا کرنے کا مطلب یہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام سے پیدا کیا ہے۔

ایسی صورت میں یہ کہنا کہ ''نفسِ واحدہ سے مراد جنس بھی لی جاسکتی ہے اور لی گئی ہے۔'' مسئلہ حل کرنے کے بجائے چند سوالات مزید کھڑے کردینا ہے:

(۱) آیت میں دوسری والی ''ھا'' کو یعنی حضرت حوّا کی پیدائش کو نفس واحدہ سے یعنی ذاتِ آدم سے تسلیم کرنے میں تامل کی کیا گنجائش ہے؟ جب کہ اس سے قوی کوئی دلیل نہیں۔ اور حدیث سے اس معنی کی تصدیق ہوتی ہے۔

(۲) بے دلیل ظاہرِ قرآن سے عدول کرنے اور جمہور سے منقول تفسیر کو مسترد کرکے ابومسلم اصفہانی معتزلی نیز گذشتہ معتزلہ اور موجودہ نیا چرہ جن میں صاحبِ منار بھی شامل ہیں، ان لوگوں کی درایت کا اتباع کرنے میں آخر مصلحت کیا ہے؟ اور اگر کہا جائے کہ فلاں اہلِ حق سے بھی منقول ہے، تو جمہور کے مقابلہ میں ''فلاں'' کے قول میں یا تو تاویل کی جائے گی یا رد کردیا جائے گا، جیسا کہ ماقبل کی تحریروں میں علامہ ابن تیمیہ وغیرہ کی مثالوں سے ظاہر کیا جاچکا ہے۔

صاف محسوس ہوتا ہے کہ بخاری ومسلم سے ماخوذ حدیث کی صراحت ووضاحت کی روشنی میں حضرت حوا کا حضرت آدم علیہ السلام کی پسلی سے پیدا ہونا مریدان فطرت کے نزدیک چونکہ خلافِ فطرت ہے، اس لیے مولانا دریابادی کی کاوش یہ ہے کہ اس کو کسی طرح ٹالا جائے اور اسے تسلیم ہی نہ کرنا پڑے تو اچھا ہے۔ لیکن ان کی یہ کاوش سعیِ مشکور کا درجہ حاصل نہیں کرسکتی کیوں کہ بخاری، مسلم کی روایت، اجماع، آثار واخبار منقولہ عن السلف اور عدمِ نقلِ خلاف سے (یعنی اہلِ حق کا اس سے اختلاف منقول نہیں، اِن حجتوں سے) جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ حضرت حوا کو حضرت آدم علیہ السلام کی پسلی سے پیدا کیا گیا ہے تو بے ضرورت تاویل کی گنجائش ہی کہاں رہ جاتی ہے!

حضرت حوا کی پیدائش حضرت آدم علیہ السلام کی پسلی سے ہوئی ہے، تفسیر ماجدی پر تبصرہ کے دوران مذکورہ موقع کی نشاندہی کرتے ہوئے، مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہٗ لکھتے ہیں کہ ''یہ روایت بخاری ومسلم دونوں میں مختلف طریقوں سے مروی ہے............ اگر صحیح احادیث حجت ہیں تو ایسی صحیح اور قوی الاسناد حدیث کو کیسے رد کیا جاسکتا ہے؟''

مولانا دریابادیؒ صحیحین کی حدیثوں کے متعلق جو یہ فرماتے ہیں کہ ''کوئی ایسی نہیں جسے قطعی صحت کا درجہ حاصل ہو۔'' اُن کا یہ عقلی شبہہ جز برہ کی حد میں داخل ہوتا محسوس ہوتا ہے۔ کیوں کہ حدیث خواہ ضعیف ہی ہو، اُس کا ادنی درجہ ظنی الدلالت ہونا ہے، اور اس میں تاویل جب ہی کی جاسکتی ہے کہ جب اس کے معارض ومقابل اس سے زیادہ قوی دلیل موجود ہو یعنی دلیلِ نقلی ظنی کے مقابلہ میں دلیلِ عقلی قطعی ہو، لیکن یہاں صورتِ حال یہ ہے کہ مولانا

دریابادیؒ کے پاس دلیلِ عقلی قطعی تو کیا عقلی ظنی بھی نہیں، بل کہ محض اہلِ فطرت کے درایتی توَہُّم سے اثر پذیری اس کا محرّک ہے اور اس کی بڑی دلیل یہ ہے کہ، حدیثوں کی حیثیت اور بخاری و مسلم کی اہمیت صاحبِ تفسیر ماجدی کے نزدیک بھی مسلّم ہے چناں چہ ایک مفکر کے کسی مضمون کے بعض اقتباسات پر تنقید کرتے ہوئے مولانا تھانویؒ کو لکھے گئے ایک مکتوب میں خود مولانا دریابادی رقم طراز ہیں:

''اگر صحیحین کے رجال بھی مطرود و مردود قرار پا جائیں تو پھر حدیث میں ہمارے پاس رہ ہی کیا جائے گا۔ یہ تو منکرین حدیث کے ہاتھ ایک بڑا حربہ دے دینا ہوا۔ یحیٰ بن معین ہوں یا حافظ ذہبی کس کے ذوق کو امام بخاری کے ذوق کے مقابل لایا جائے؟ میں تو جس طرح فقہ میں سب سے بڑی حجت یہی سمجھتا ہوں کہ فلاں قول امام ابو حنیفہ کا ہے، اسی طرح حدیث کی بھی سب سے بڑی سند یہی خیال کرتا ہوں کہ امام بخاری کے ذوق نے اسے قبول کر لیا۔ اسماء الرجال کے ائمہ کیا کوئی صاحب وحی تھے؟ لے دے کے بس وہی مہارت فن۔ تو مہارت فن میں امام بخاری کو کس سے کمتر سمجھا جائے۔'' (نقوش و تاثرات ص ۳۹۷)

پھر حیرت ہے کہ مولانا دریابادیؒ نے محض ''اہلِ نیچر'' اور ''اہلِ درایت'' کے اسلوب اور لب ولہجہ میں ایسی بات کیوں کر لکھ دی کہ نفسِ واحدہ سے مراد محض جنس ہے کیوں کہ یہ بات بالکل کھلی ہوئی ہے کہ جمہور کے مقابلہ میں اہلِ فطرت کے اس معارضہ کی بنیاد محض وہم پر ہے۔

بات کا اثر کہاں تک پہنچا ہے، اس کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ ایک تاریخ کی فاضلہ اور ممتاز ادارہ کی صدر شعبہ نے اپنے ایک مضمون میں مغربی جمہوری مساوات ثابت کرنے کے لیے قرآن سے ثبوت پیش کیا اور دلیل وہی دی جو محقق دریابادیؒ، صاحب المنار اور ابومسلم اصفہانیؒ دے چکے ہیں، کہ نفسِ واحدہ سے مراد حضرت آدمؑ نہیں بل کہ جنس مراد ہے، اور حضرت آدمؑ کی پسلی سے حضرت حوّا کی پیدائش کا انکار اس فاضلہ نے شاید اسی لیے کیا ہو کہ اس سے عورت کا استقلال اور مساواتِ مرد و زن کا تصور متاثر ہوتا ہے۔ (بزعمہا)

مولانا تھانویؒ نے سورۃ نساء وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا کے تحت جو کچھ لکھا ہے وہ بے ضرورت تاویل سے بچنے، تفسیر کے اصول کو محفوظ رکھنے اور مریدانِ فطرت کے توَہُّم کو دور کرنے کے لیے ہی لکھا ہے۔ آیت کی تفسیر بیان القرآن کے حوالہ سے یہاں درج کی جاتی ہے:

''اے لوگو! اپنے پروردگار کی مخالفت سے ڈرو جس نے تم کو ایک جاندار (یعنی آدم علیہ السلام) سے پیدا کیا

(کیوں کہ سب آدمیوں کی اصل وہی ہیں) اور اُس (ہی) جاندار سے [1] اُس کا جوڑا (یعنی اس کی زوجہ حوا کو) پیدا کیا اور (پھر) ان دونوں سے بہت سے مرد اور عورتیں (دنیا میں) پھیلائیں۔

اس آیت میں پیدائش کی تین صورتوں کا بیان ہے۔ (۱) ایک تو جاندار کا بے جان سے پیدا کرنا کیوں کہ آدم علیہ السلام مٹی سے پیدا ہوئے ہیں۔ (۲) دوسرے جاندار کا جاندار سے بلاطریقہ توالدِ متعارف پیدا ہونا کیوں کہ حضرت حوّا حضرت آدم علیہ السلام کی پسلی سے پیدا ہوئی ہیں جیسا حدیث شیخین وغیرہما میں ہے اِنَّهُنَّ خُلِقْنَ مِنْ ضِلْعٍ وَاِنَّ اَعْوَجَ شَيءٍ مِنْ ضِلْعٍ اَعْلَاهُ ۔ (۳) اور تیسرے جاندار کا جاندار سے بطریقِ توالدِ متعارف پیدا ہونا جیسا اور آدمی آدم وحوّا سے اِس وقت تک پیدا ہوتے آرہے ہیں اور فی نفسہٖ عجیب ہونے میں اور قدرت کے سامنے عجیب نہ ہونے میں تینوں صورتیں برابر ہیں۔ پس بعد ثبوت بالدلیل کے کسی صورت کا محض بنا بر توہم پرستی کے انکار کرنا جیسا کہ بعضے صورتِ ثانیہ کے (یعنی حضرت حوّا کے حضرت آدم علیہ السلام کی پسلی سے پیدا ہونے کے۔ف) منکر ہیں، نہایت ہی ظلم ہے۔ رہا یہ سوال کہ اس صورت کے اختیار کرنے سے کیا فائدہ ہوا؟ بدیں وجہ مدفوع ہے کہ اول تو ہم تعیینِ فوائد واسرار کا دعویٰ نہیں کرتے، نہ اس کی کوئی ضرورت۔ دوسرے ممکن ہے کہ ایک حکمت یہ بھی ہو کہ اللہ تعالیٰ کا سب طرح کی پیدائش پر قادر ہونا محقق ہو جاوے۔ تیسرے ہم پوچھ سکتے ہیں کہ جو صورت اس وقت متعارف ہے اس میں کیا اسرار وفوائد ہیں جب یہ معلوم نہیں، وہ بھی نہ سہی۔ اور یہ شبہ کہ پھر آدم علیہ السلام کی وہ پسلی بدن سے غائب ہوگئی ہوگی تو اول تو یہ ضرور نہیں۔ کیا اس کہنے سے کہ کوئی چیز مٹی سے بنی، کسی عاقل کے نزدیک لازم آتا ہے کہ پھر مٹی عالم سے غائب ہوگئی ہوگی بل کہ ہر شخص کے نزدیک مطلب یہ ہوتا ہے کہ مٹی کے بعض اجزاء سے وہ چیز بنائی گئی۔ پس اگر اسی طرح یہاں بھی کہا جاوے کہ کسی جزو خاص نہایت قلیل مقدار کو (خدا تعالیٰ نے۔ف) لیکر اس کو اصل قرار دیا اور اپنی قدرت سے اس کو بڑھا کر ایک خاص صورت بنادی تو اس میں کیا اشکال ہے؟ دوسرے اگر بلا دلیل اس لازم کو کوئی مان لے تو اس میں کونسا محال لازم آتا ہے کہ آدم علیہ السلام کے بدن میں ایک ہڈی کم ہوگئی ہو۔'' (دیکھئے بیان القرآن جلد۲ص۹۰،تاج کمپنی دہلی انڈیا)

معنیٰ حقیقی کا مراد لینا جب تک متعذر نہ ہو، اس وقت تک مجازی معنی مراد لینا یا نصوص میں تاویل کرنا، اور جمہور کے موقف کو رد کرنا، اہلِ باطل کا شعار ہے۔ اور اہلِ حق کے نزدیک ناپسندیدہ ہے، کیوں کہ شرعاً وہ اس کو جائز نہیں سمجھتے۔

---

[1] (جواَب آدم بن چکا ہے۔ف)

اس اصول کو مولانا تھانویؒ نے صاحبِ تفسیر ماجدی کے ایک مکتوب کے جواب میں ایک بار پھر واضح فرمایا۔ ''م'' سے ماجد اور ''الف'' سے اشرف کی علامت کے ساتھ اس تحقیقی مراسلت کو ذیل میں ملاحظہ فرمائیے:

م۔ ''سورۃ البقرہ کی آیت کریمہ **فَخُذْ اَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ اِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلٰى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا** الخ کی تفسیر میں جمہور مفسرین نے یہی لکھا ہے کہ چاروں پرندوں کا جسم بعد ذبح مخلوط کر کے اس کا ایک ایک جز الگ الگ چار پہاڑوں پر رکھ دیا جائے۔ اس پر جناب نے ایک مجلس میں ارشاد فرمایا تھا کہ یہ تفسیر تو بلا مددِ روایات خود الفاظ قرآنی ہی سے نکلتی ہے نہ کہ وہ جو بعض جدید فرقے اس وقت کر رہے ہیں کہ مراد اس مجموعہ کے اجزاء یعنی چار الگ الگ افراد ہیں، اس ارشاد کی تفصیل میرے ذہن سے نکل گئی۔ از راہ شفقت و کرم مکرر ارشاد فرما دیا جائے۔

میرے ذہن ناقص میں یہ آتا ہے کہ اسم جزء کے معنی لغت میں **قطعة من الشی** کے ہیں اور فعل جزء کے معنی پارہ پارہ کردن کے، **منهن** میں اشارہ اگر اسی طرف نکل آئے کہ مراد ''ان میں سے ہر ایک کے'' ہے نہ کہ ''ان کے مجموعہ کے'' تو قولِ جمہور کی بڑی تقویت ہو جاوے۔

ا۔ اُس وقت کی بات یاد نہیں، باقی اِس وقت جو ذہن میں ہے معروض ہے:

اصل مقصود اہل حق کا ان طیور کی حیات بعد الممات ہے اور اہلِ زیغ اِسی کے منکر ہیں۔ اور یہ حیات بعد المما ت خواہ اجزاء بمعنی قطعات کے متعلق ہو جیسا کہ جزو کے لغوی اور حقیقی معنی بھی ہیں۔ چنانچہ کتب لغت میں تصریح ہے، اور خواہ مطلق ابعاض کے متعلق ہو جیسا کہ مجازاً جزو اِس معنی میں بھی مستعمل آیا ہے۔ **کما قال الله تعالیٰ لِكُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ و کما فی الحدیث الرُّويا الصَّالِحَةُ جُزْءٌ مِّنْ سِتَّةٍ وَّاَرْبَعِينَ جُزْءٍ مِنَ النُّبُوَّةِ او کما قال** ۔ اگر آیت میں حقیقی معنی قرار ہوں، جیسا اصل بھی ہے، اور اپنے محل میں دلائل سے ثابت ہو چکا ہے کہ بدون تعذر معنی حقیقی کے مجاز پر محمول کرنا جائز نہیں، تب تو مقصود پر دلالت ظاہر ہے کہ تقطیع کے بعد عروض موت یقینی ہے۔ اور اگر آیت میں حقیقی معنی مراد نہ ہوں، تب بھی مقصود عقل سے ثابت ہے کیوں کہ اہل زیغ کی تفسیر پر یہ اہتمام ہی عبث ٹھہرتا ہے۔ کیا حضرت ابراہیم علیہ السلام نے مانوس جانوروں کا بلانے سے چلا آنا کبھی نہ دیکھا تھا یا اب نہ دیکھ سکتے تھے؟ اس صورت میں اس کی تذکیر اور اس پر تنبیہ کافی تھی۔ اور ان دونوں دلیلوں کے ساتھ اگر اجماع کو جو کہ آثار و اخبار منقولہ عن السلف اور عدمِ نقلِ خلاف سے ثابت ہے، ملا لیا جائے تو مقصود میں اور قوت بڑھ جاتی

ہے۔ان ہی وجوہ مذکورہ میں سے بعض کی طرف روح المعانی میں بھی یہ اختلاف عنوان اشارہ ہے۔'' (نقوش و تأثرات:ص ۵۶۸۔۵۶۹)

پھر اس کے بعد مولانا تھانویؒ نے تقریباً ڈیڑھ صفحے میں روح المعانی کی عربی عبارت ملخصاً ذکر کردی ہے۔

جہت کی مطلوبیت من وجہٍ:۔

مولانا دریابادیؒ جہت کی مطلوبیت کے رد وانکار کے ذیل میں کسی قدر تجاوز اور غلو کرتے ہیں۔جس کے نتیجہ میں یہ پہلو نظرانداز کر جاتے ہیں کہ خاص شرائع میں خاص جہات کا قبلہ ہونا یہ خود اس کی مطلوبیت من وجہ پر دلالت کرتا ہے، گو مطلوبیت بالذات نہ ہو۔مفسر دریابادیؒ اپنی تحریر میں لَيْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِب . کے ذیل میں مطلق برّ (نیکی) کی نفی کے رجحان کے تحت لَيْسَ الْبِرَّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا کو اس کی نظیر کے طور پر پیش کرتے ہیں۔لیکن ان کی پیش کردہ نظیر میں واقع ہونے والی زلّت کی توجیہ خود مولانا تھانویؒ نے اگر چہ پیش فرمائی ہے مگر اس توجیہ سے معلوم نہیں مفسرِ موصوف راضی ہوئے یا نہیں کیوں کہ اپنی تفسیر میں انہوں نے مطلق برّ کی اور مطلوبیت من وجہٍ دونوں کی نفی فرمائی ہے اور حکم کو جہت پرست قوموں کے ساتھ خاص کرنے میں اصرار فرمایا ہے۔اس کا اندازہ ذیل میں درج مکاتبت سے ہوجاتا ہے۔

چناں چہ مولانا عبدالماجد دریابادیؒ مولانا تھانویؒ کی توجہ بیان القرآن کے ایک مقام کی طرف مبذول کراتے ہوئے لکھتے ہیں:

م۔ ''بیان القرآن جلد اول ص ۸۹ لَيْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِب . اس کے تحت میں جو کچھ ارشاد ہوا ہے، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ برّ (نیکی) کو ساری، کے ساتھ مقید کرنے کی وجہ خیالِ مبارک میں غالباً یہ رہی کہ جہت کا اہتمام کسی درجہ میں شریعت اسلامی کو بھی مطلوب ہے۔

عرض یہ ہے کہ یہاں خطاب ان گمراہ قوموں سے ہو رہا ہے جن میں سے بعض جہت پرست تھیں یعنی ان کے نزدیک کوئی خاص جہت (خصوصاً مشرق) بجائے خود مقدس تھی۔قرآن مجید تردید اسی گمرہی کی کررہا ہے، اور کہتا ہے کہ تقدس فلاں اور فلاں جہت میں کہاں سے آیا! تو، جہات تو سب اللہ ہی کی ہیں (لِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ)، نیکی کا انحصار تو فلاں اور فلاں عقائد صحیحہ اور اعمالِ صالحہ پر ہے۔

اسلام تو کسی جہت کی تقدیس کا ذرا بھی قائل نہیں۔نماز تو ایک متعین مکان، یعنی کعبہ کی جانب ہونا چاہیے،

اب خواہ کسی جہت میں بھی واقع ہو جائے، چنانچہ مشاہدہ ہے کہ کعبہ کہیں سے کسی جہت میں پڑتا ہے اور کہیں سے کسی میں۔ یہ خلاف عیسائیوں کے جن کے ہاں جہت مشرق بجائے خود مقدس ہے ان کے گرجا ہمیشہ مشرق رویہ ہوتے ہیں ،خواہ پشت ہی بیت المقدس کی طرف کرنا پڑے، بیت المقدس قبلہ یہود کا ہے۔ رومی مشرکین چڑھتے ہوئے سورج دیو تا کی ڈنڈوت کے لیے مشرق کا رخ کرتے تھے۔ وہیں سے جہت مشرق کی تقدیس عیسائیوں نے نے بھی لے لی۔ قر آن مجید اس عقیدۂ جہت پرستی کی تردید کررہا ہے، جیسا کہ آگے چل کر لَيْسَ الْبِرَّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا میں ایک دوسرے عقیدۂ فاسدہ کی تردید ہے۔ یہود کا اعتراض الگ تھا، اس کا جواب قرآن مجید دوسرے عنوا نات سے دے چکا۔ باقی یہ نفی جو بار بار کسی خاص جہت کے تقدس کی ہو رہی ہے، اس کی مخاطب میری فہم ناقص میں یہی جہت پرست قومیں ہیں۔

ا۔ اگر یہ خطاب خاص جہت پرستوں کو بھی ہو تب بھی اس نفی کی بناء یہ نہیں ہوسکتی کہ جہت کسی درجہ میں بھی مطلوب نہیں۔ خاص شرائع میں خاص جہات کا قبلہ ہونا یہ خود اس کی مطلوبیت من وجہٍ کو بتلا رہا ہے۔ بلکہ مطلق مطلوبیت بالذات کی قید لگائی جائے گی۔ سو میری تقریر اور آپ کی تقریر دونوں اس میں متماثل ہوئیں کہ مطلق برّ کی نفی تو کسی توجیہ پر بھی مراد نہیں جیسا کہ لَيْسَ الْبِرَّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا میں مراد ہے کیوں کہ وہ (یعنی پشت کی جانب سے گھر میں داخل ہونا۔ف)

کسی درجہ میں بھی طاعت نہیں اور برّ مقید کی نفی دونوں توجیہوں پر مراد ہے۔ جیسے لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ میں برّ مقید مراد ہے، کیوں کہ نفس برّ مطلق انفاق سے بھی حاصل ہے۔ صرف فرق دونوں توجیہوں میں یہ ہوا کہ آیت لَيْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ میں آپ کی تقریر پر اس کی مطلوبیت میں بالذات کی قید[1] لگائی جائے گی۔

اور میری تقریر پر اس کی مطلوبیت میں کافی کی قید لگائی جائے گی، سو دونوں صحیح ہیں، اور دونوں کا ایک ہی حا صل ہے، صرف عنوان اور عبارت کا فرق ہے۔ اور ان دونوں توجیہوں پر خطاب عام بھی ہوسکتا ہے، کیونکہ اس حکم میں اہل کتاب اور اہل اسلام برابر ہیں کہ اپنی اپنی مشروعیت کے زمانہ میں سب کے قبلے طاعاتِ مقصودہ بالغیر ہوتے ہیں اور طاعاتِ مقصودہ بالذات نہ ہونے میں مشترک ہیں .... اسی طرح جن جہات کا قبلہ ہونا ثابت ہے خواہ جہت کی خصوصیت کی بناء پر یا کسی بقعہ کی فضیلت کی بناء پر، اگر اس جہت یا اس بقعہ کو کوئی مقصود بالذات سمجھنے لگے گا تب بھی برّیت (مقصود بالذات کی۔ف) کی نفی کی جائے گی، (مطلق برّیت کی نفی نہ کی جائے گی۔ف) خواہ یہ اعتقا د کسی کتابی کا ہو خواہ مسلم کا، بہرحال حکم مذکور فی الحمل میں کسی قوم کی تخصیص نہیں، سب کے لیے عام ہے۔ واللہ اعلم (نقوش و تأثرات ص:۴۵۲)

---

[1] لیکن بالذات کی قید لگانے کے لیے صاحبِ تفسیر ماجدی راضی نہیں ہوئے۔ف دیکھئے تفسیر ماجدی۔

طوفانِ نوح اور اہلِ جغرافیہ:۔

مولانا عبدالماجد دریابادیؒ تفسیر بیان القرآن کے ایک مقام کی طرف مولانا تھانویؒ کی توجہ مبذول کراتے ہوئے لکھتے ہیں:

م۔ ''ص ۴۸؍ تفسیر۔ س۔۲۔ ''کثرت بارش کا طوفان'' طوفان کی تفسیر میں تو متعدد اقوال آئے ہیں، اگر یہاں بھی کسی قدر مبہم وغیر معین ہی رکھا جائے تو تاریخ سے قریب تر رہے۔

ا۔ آیت فَارْسَلْنَا عَلَیهُم الطُو فَان الخ کے معانی متعددہ میں سے طوفان آب کی ترجیح کی بنا، میں نے اس معنی کی زیادتِ شہرت کو لکھا تھا۔ اس کے بعد ایک وجہِ مُرجّح اور ذہن میں آئی، وہ یہ کہ خود قرآن مجید میں ایک دوسرے مقام پر یہ لفظ اسی معنی میں وارد ہوا ہے فَاَخَذَھُم الطُّوفَان. (عنکبوت شروع رکوع ۲)

م۔ جب بعثت صرف الی قومہ تھی اور غرق ہونے والے حسب تصریح سورہ یونس صرف مُکَذِّ بِیْن اور مُنْذَ رِ یْن تھے تو طوفان کو قومِ نوح تک کیوں نہ محدود رکھا جائے۔

ا۔ اول ایک مقدمہ سمجھنا ضروری ہے، وہ یہ کہ بعثتِ خاصہ دوسرے انبیاء علیہم السلام کی بہ اعتبار مجموعۂ اصول وفروع کے ہے باقی محض اصول کے اعتبار سے سب کی بعثت عام ہے، کیونکہ وہ سب شرائع میں متحد ہیں۔ اسی لیے بعض آیات میں وارد ہے کَذَّ بَ قَومُ نُوحِ المُرْ سَلِین، حالاں کہ انہوں صرف حضرت نوح کی تکذیب کی تھی۔ اس کی وجہ وہی ہے کہ اتحادِ اصول کے سبب ایک کی تکذیب نے سب کی تکذیب کی ہے۔

بہرحال جب اصول میں بعثت عام ہے تو قومہ میں قوم کی تخصیص اس اعتبار سے ہے کہ مخاطبِ اول وہی تھے اور دوسرے ان کے واسطے سے۔ اور جب بعثت عام ہے تو مُکَذِّ بِیْن اور مُنْذَ رِین بھی سب کو عام ہوگا، اس لیے سب اہل ارض پر عذاب آنا مستبعد نہ ہوگا، ہاں یہ ممکن ہے کہ خود ارض پوری اس وقت آباد نہ ہو، غرض جتنی آباد تھی اس کو طوفان عام تھا، چنانچہ لاَ تَذَرْ عَلَی الارْضِ مِنَ الْکَافِرِ یْنَ دَیَّارًا ظاہراً اس پر دال ہے۔ نیز اگر بعض کفار اس قت بچ جائیں تو ان کی نسل منقطع ہونے کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔ اور آیت وَجَعَلْنَا ذُرِّیَتہٗ ھُمُ الْبَا قِین سے یہ امر یقینی ہے (کہ ان کی نسل منقطع ہوگئی۔ف) تو کیا عدمِ عموم کے شق میں یہ بُعد نہیں۔ نیز اگر طوفان عام نہ ہوتا تو جانوروں کا ایک ایک جوڑا رکھنے کی کیا وجہ۔ اگر ایک بھی نہ رکھا جاتا تب بھی نسل منقطع نہ ہوتی۔ کیا یہ سب نہیں بُعد کا عدمِ عموم کے قول میں۔

م۔ اہل جغرافیہ وطبقات الارض نے عمومِ طوفان کا انکار شدومد کے ساتھ کیا ہے، لیکن وطن نوحؑ میں اس کا وقوع بھی اسی شدومد سے تسلیم کیا ہے۔

ا۔ اہل جغرافیہ کے اس دعوے پر جو دلیل قائم کی گئی ہو اس کے مقدمات دیکھنے چاہیے، تاکہ ان

میں نظر کی جائے۔ ورنہ تخمینِ محض تو قابل التفات نہیں۔ نیز اگر طوفان عام نہ ہوتا تو حضرت نوح علیہ السلام کو بجائے کشتی بنانے کے ہجرتِ ارضِ بعیدہ کا حکم کیا جانا کافی تھا۔‘‘ (نقوش وتأثرات ص: ۴۴۵۔۴۵۱۔۴۹۰۔۴۹۱)

طوفانِ نوح کے متعلق اہلِ جغرافیہ کے حوالہ سے جو کچھ خلجان مفسّر دریابادیؒ کو پیش آیا۔ اس کے بعض اجزا اور ان کے جواب کا یہاں تذکرہ کر دیا گیا۔ اصل میں محقق دریابادی کو جدید علمی ذہن اور تاریخی تناظر سے اتصال کی فکر زیادہ رہتی ہے، جس کی وجہ سے وہ بعض مرتبہ صحیح عقلی ہدایت اور ضروری تفسیری اصول کو نظر انداز کر جاتے ہیں۔ محقق موصوف کے بعد سے یہ طرزِ تحقیق زیادہ عام ہوتا چلا گیا ہے، اور اب تو اس قسم کے اقوال معیار کا درجہ حاصل کر چکے ہیں کہ ’’معاصر حقائق واحوال ورجحانات سے صرفِ نظر کرنا تفسیر وتشریح کو تاریخی تناظر سے کاٹ دینا ہے۔‘‘ اور یہ معیار چوں کہ رفتارِ زمانہ کی موافقت کے لیے ضروری خیال کیا جاتا ہے، اس لیے اِس طرزِ تحقیق سے ہٹی ہوئی تفسیریں ظاہر ہے کہ وقت کے تقاضے کو پورا کرنے والی سائنٹفک تفسیریں نہیں ہوسکتیں۔ لیکن اس ڈائیلاگ میں کتنی جان ہے؟ اس کی حقیقت بھی دھیرے دھیرے کھل ہی جائے گی۔ مذکورہ مقولہ پروفیسر محمد یاسین مظہر کی طرف منسوب ہے، انہوں نے بیان القرآن پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ’’مولانا تھانوی کو جدید ذہن اور جدید علمی رویے سے دلچسپی نہ تھی۔‘‘ پھر تفسیر ماجدی کی تحسین کرتے ہوئے رقم طراز ہیں ’’جب کہ مولانا دریابادیؒ جدید رجحانات کی فتنہ گری اور تاثیر دونوں کو سمجھتے تھے۔‘‘ (مجلّہ حسن تدبیر حکیم الامت نمبر)

لیکن سوال یہ ہے کہ صرف سمجھتے تھے اور ان کے تدارک کی فکر رکھتے تھے یا جدید رجحانات کی فتنہ گری سے اثر پذیری کا ذہن بھی رکھتے تھے! ہاں یہ ضرور ہے کہ اس اثر پذیری کے ضرر پر مطلع ہونے کے بعد بعض مرتبہ محقق موصوف اپنے رجحان پر اصرار کرتے تھے جب کہ بعض مرتبہ رجوع بھی کر لیتے تھے اور بعض حالات میں ایسا بھی ہوا کہ سادہ لوحی کے ساتھ خالی الذہن رہتے ہوئے، انہوں نے حکیم الامتؒ سے محض سمجھنے کی غرض سے سوال کیا ہے۔ ذیل کا مکتوب اسی کی طرف مشیر ہے: مولانا دریابادیؒ بیان القرآن کے ایک مقام کی طرف توجہ دلاتے ہوئے لکھتے ہیں:

م۔　　’’ص ۴۲، ۴۳، پر آیۃ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اٰمِنُوا بِمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا کی تفسیر ’’بواسطہ حضرت موسیٰ وتورات‘‘ سے کی گئی ہے۔ میری فہمِ ناقص میں یہ آتا ہے کہ اگر اس میں ذرا اور توسع سے کام لیکر ’’بواسطہ انبیاءِ بنی اسرائیل وصحفِ بنی اسرائیل کر دیا جائے، تو تاریخ یہود سے زیادہ مطابقت پیدا ہو جائے۔

ا۔　　مگر اس میں ایک خلجان رہ جاتا ہے، وہ یہ کہ نُؤْمِنُ بِمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا یہود کا قول ہے تو انزل علینا سے وہی مراد ہوسکتا ہے جس پر ایمان لانے کے وہ مدعی تھے اور انبیاءِ بنی اسرائیل میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام بھی ہیں اور وہ ان کی کتاب کا انکار کرتے تھے تو اِس عموم کو ان کی طرف منسوب کرنا معارض ہوگا۔‘‘ (جاری......)

پانچویں قسط :

تفسیر ماجدی کا مطالعہ!

حکیم فخر الاسلام مظاہری علیگ (ایم. ڈی)

مقاتلہ حربیین :۔

چند حساس ایشوع ایسے ہیں جن پر محقق دریا آبادیؒ نے اپنی تفسیر میں ابہامِ موہم چھوڑ دیا ہے۔ انہیں میں سے ایک مسئلہ جہاد ہے۔ یہ نہیں کہا جاتا کہ آں موصوف صرف دفاعی جہاد کے قائل ہیں، البتہ یہ ضرور کہا جاتا ہے کہ انہوں نے اس مسئلہ میں ایسا اِبہام چھوڑ دیا ہے کہ دفاعی جہاد کے قائل افراد کی تائید کی پوری گنجائش موجود ہے، جیسا کہ مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہٗ نے بھی اس کا شکوہ کیا ہے۔ تفسیر ماجدی کا ایک اقتباس نقل کرنے کے بعد مفتی صاحب موصوف لکھتے ہیں:

''مولانا کی ایک عبارت سے مستنبط ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اقدامی جہاد بھی جائز ہے لیکن اس مقام پر مولانا کی عبارت کا اختصار پڑھنے والے کو یہی تاثر دے گا کہ لڑائی کی ابتدا کرنا شریعت میں درست نہیں۔''

سلف سے لے کر آج تک اہلِ حق میں سے کسی کو بھی یہ بات کہنے کی توفیق نہیں ہوسکی، لیکن مولانا دریابادیؒ فرماتے ہیں کہ ''......اللہ تُربت ٹھنڈی رکھے لارڈ ہیڈلے انگریز کی، نومسلم ہوکر بات پتے کی کہہ گیا ہے کہ تین ابتدائی اسلامی غزوات کے جغرافی محلِ وقوع کو دیکھ کر خود فیصلہ کرلو کہ لڑائی کی ابتدا کس نے کی؟ اور چڑھائی کون کس پر کر کے گیا تھا، حملہ اور جارحانہ اِقدام کون کر رہا تھا اور حفاظتِ خود اختیاری اور مدافعت میں کون لڑ رہا تھا۔'' (تفسیر ماجدی: ج ا ص ۳۵۹)

یہی وہ مشتبہ عبارت ہے جس کا ایک ٹکڑا مفتی صاحب موصوف نے اس موقع پر درج فرمایا ہے، جس سے اقدامی جہاد کے منکرین کی تائید ہوتی ہے۔ اسی دفاعی جہاد کی ترجمانی کرتے ہوئے حالی نے لکھا ہے کہ ''انگریز، مسلمانوں کے مذہب کو بغی وفساد کا سرچشمہ اور امن وعافیت کا دشمن خیال کرتے تھے۔'' لہذا اسلام پر بغی وفساد کے الزام کو دفع کرنے کے لیے جہاد کی یہ تشریح کی کہ ''مظلوم مسلمانوں کے بچانے کو جن پر صرف اسلام کی وجہ سے ظلم ہوتا

ہے یا اُن کے لیے امن اور مذہبی آزادی حاصل کرنے (اسلام نے۔ف) کوتلوار پکڑنے کی اجازت دی ہے یہی لڑائی ہے جس کا نام جہاد رکھا ہے...... کون کہہ سکتا ہے کہ یہ لڑائی قانونِ قدرت اور انسان کی فطرت کے مخالف ہے۔'' (حیاتِ جاوید ص ۴۱۷، ۴۹۶)

جہاد کے بارے میں یہ تشریح تو سرسید کی ہے۔ لیکن سخت حیرت ہے کہ محقق دریابادیؒ نے بھی اپنی تفسیر کے ص ۴۵۲ پر حاشیہ نمبر ۹۲۴ میں قَاتِلُوا فِی سَبِیْلِ اللّٰہِ کی تشریح کرتے ہوئے سرسید کے متبعین اور اقدامی جہاد کے منکرین کے لب ولہجہ میں یہ لکھ دیا کہ ''واقتلوا کے بجائے صیغۂ مفاعلہ (قاتلوا) کے لانے سے اشارہ خود بخود ہو گیا کہ قتل کی ابتدا مسلمانوں کی طرف سے نہیں ہو رہی ہے، مسلمان تو صرف جوابی قتال کریں گے۔''

نیز ''اَلَّذِیْنَ یُقَاتِلُوْنَکُمْ ۔خود یہ لفظ کیا بتا رہے ہیں؟ دو باتیں بالکل صاف ہوئی جاتی ہیں (۱) ایک یہ کہ جنگ کی ابتدا کرنے والے مسلمان نہ تھے، ابتدا دوسرا فریق ہی کر رہا تھا...... (۲) دوسرے یہ کہ قتال کا حکم صرف انہی افراد کے مقابلہ میں ہے جو واقعی لڑ رہے ہوں یا آج کل کی اصطلاح میں صرف مصافیوں (combatants) کے مقابلہ میں......'' (جلد اول ص ۳۶۰)

یہاں پر محقق دریابادیؒ نے ایسا طرز اختیار کیا ہے کہ حق واضح نہ ہو۔ جو حکم صرف کفارِ عرب کے لیے ہے اس میں عموم ظاہر کر کے ایک انوکھے قسم کا خلط پیدا کر دیا۔ اصل حقیقت وہ ہے جس کو مولانا تھانویؒ نے بیان القرآن میں بہت واضح طور پر ذکر کیا ہے انہوں نے لکھا ہے کہ:

''کفار کے ساتھ جب کہ شرائط جواز کے پائے جاویں، ابتداءً قتال شروع کرنا درست ہے۔ اور اس مقام میں جو ابتدا بالقتال سے ممانعت فرمائی ہے وہ صرف بوجہ معاہدہ کے ہے۔'' (جلد اول ص ۱۱۰)

حالاں کہ اس باب میں جو کچھ اشتباہ تھا، اس کو صاحبِ تفسیر ماجدی نے مولانا تھانویؒ کو لکھے گئے ایک مکتوب میں دور فرما لیا تھا، پھر تفسیر ماجدی میں ایسی فروگزاشت کا رہ جانا، سخت حیرت انگیز بھی ہے اور افسوسناک بھی۔ یہ مراسلت ''م'' اور ''الف'' کی مقررہ علامت کے ساتھ ذیل میں درج کی جاتی ہے۔

م۔ سورہ بقر (پ۲ آیت ۱۲۹) میں یہ سلسلۂ قتال ارشاد ہے ﴿فَاِنِ انْتَھَوْا فَاِنَّ اللّٰہَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ﴾ ''اگر وہ لوگ باز آ جائیں تو اللہ بھی بڑا مغفرت کرنے والا ہے، بڑا مہربان ہے''۔ سوال یہ ہے کہ کافر کس چیز سے باز آ جائیں؟ قتال سے، یا عقائد کفریہ سے؟ سوال ایک معرکۃ الآراء سوال ہے ذیل میں سوال اور مفصل جواب دونوں ملاحظہ ہوں، مولانا دریابادیؒ فرماتے ہیں:

فَاِنِ انۡتَھَوۡا کی تفسیر میں نے تو آپ حضرات کے اتباع میں عن الکفر سے کی ہے لیکن ایک گروہ کا اصرار ہے کہ محض عن القتال سے کرنا چاہیے۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ مسلمانوں کو جنگ کا حکم ملا ہی اس لیے تھا کہ ابتداء اُدھر سے کر دی گئی تھی، اب جب وہ لوگ خود ہی لڑنا بھڑنا ختم کرتے ہیں تو مسلمانوں کو بھی رُک جانا چاہیے۔

اس کے آگے وَیَکُونَ الدِّیۡنُ لِلّٰہِ کی تفسیر میں یہ گروہ کہتا ہے کہ اس سے مقصود صرف اس قدر ہے کہ لوگوں کو اسلام لانے اور اس پر قائم رہنے کی آزادی حاصل ہو جائے، نہ یہ کہ ملک میں صرف اسلام ہی اسلام رہ جائے۔ اور یہ گروہ دلائل ذیل پیش کرتا ہے:

(۱) قرآن مجید کی دوسری آیات اسی مفہوم کی تائید میں ہیں۔ مثلاً وَاِنۡ جَنَحُوۡا لِلسَّلۡمِ فَاجۡنَحۡ لَھَا وغیرہ۔

(۲) تعامل نبوی بھی اسی کی تائید میں ہے۔ چناں چہ آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ میں کافروں سے اُن ہی کے شرائط پر صلح کر لی۔ فتح مکہ کے وقت اہلِ مکہ کو ان کے عقائد کفر کے باوجود معاف کر دیا، اور پھر آخر زمانۂ حیات نبوی تک مشرکین کے وفود آتے رہے اور یہود و نصاریٰ تو عرب میں وفات شریف کیا، اُس کے بعد تک بھی باقی رہے۔

اگر جناب والا کے اوقات پر بار نہ پڑے تو گزارش ہے کہ مختصر اشارات سے رہنمائی فرمائی جائے۔''

آگے لکھتے ہیں ''رہنمائی فرمائی گئی، لیکن شاید میری عبارت پر نظر کر کے مختصر اشارات سے نہیں بل کہ مفصل و مدلل تصریحات سے اور گویا ایک پورا مقالہ ہی اس مبحث پر سپرد قلم فرما دیا گیا۔'' آگے جواب اشرف ملاحظہ ہو:

ا۔''الجواب۔ غالبًا اس گروہ اہل اصرار کو ائمہ مجتہدین کا مذہب معلوم نہیں، انتھوا کی تفسیر میں **عن الکفر** دیکھ کر غلط سمجھ گئے کہ شاید اہل حق بدون اسلام کے ترک قتال کے قائل نہیں، حالاں کہ ائمہ اسلام کا یہ مذہب نہیں۔ وہ قتال کی غایت اور حد دو چیزوں کو قرار دیتے ہیں ایک اسلام ایک اِستسلام یعنی اِنقیاد بقبولِ الجزیۃ۔ اور ان کا اِنِ انۡتَھَوۡا کی تفسیر میں **عن الکفر** کہنا اس بناء پر نہیں کہ بدونِ اسلام کے ترک قتال نہ کریں گے کہ یہ تو اُن کے مذہب کے خلاف ہے جیسا ابھی گزرا۔ بل کہ اس بناء پر ہے کہ یہ آیات خاص ایک جماعت عرب کے باب میں ہیں جن سے معاہدہ ترک قتال کا ہو گیا تھا۔ اور مسلمانوں کو اُن کی طرف سے نقضِ عہد کا اندیشہ تھا، تو خاص اُن کے حق میں فرماتے ہیں کہ معاہدین سے تم خود تو ابتداءً قتال مت کرو لیکن اگر وہ نقض عہد کر کے ابتداء کریں تو قتال کی اجازت ہے، لیکن اگر وہ کفار بعد نقضِ عہد و ابتداءِ قتال کے اسلام قبول کر لیں جس کے لوازم سے ہے ترکِ قتال، تو اللہ تعالیٰ اُن کو بخش دیں گے اور تم بھی قتال سے رُک جاؤ اور **غفور رحیم** کہنا اس تفسیر کا مرجح ہے کیوں کہ محض انتہاء عن القتال موجب مغفرت نہیں، مگر اس تفسیر کے اختیار کرنے کے یہ معنی نہیں کہ بدون انتہاء عن الکفر کے قتال جاری رکھا جائے گا۔ مقصود

یہ ہے کہ اس جگہ یہ تفسیر مناسب ہے، باقی اگر انتہاء عن الکفر نہ ہوا، مگر انتہاء عن القتال ہوگیا تو اس تفسیر پر یہ صورت اس آیت میں مسکوت عنہ ہے۔ اس کا حکم اپنے موقع پر دوسرے دلائل سے ثابت ہے۔ وہ یہ کہ انتہاء عن القتال اگر اسلام کے طور پر ہوا ہے تو قتال سے رک جائیں گے۔ اور اگر بقاء علی الکفر و بقاء علی التمر د کے ساتھ ہوا ہے تو قتال کے جاری رکھنے کی اجازت ہے اور اس کے بعد جو قتال کی غایت **حتی لاتکون فتنة** فرمائی ہے چوں کہ سببِ نزول ان آیات کا خاص عرب تھے جیسا کہ روایات میں ہے۔ **وَهِيَ مَذْكُورَةٌ في بيان القرآن.** اس لیے امام صاحب کے مذہب پر فتنہ کی تفسیر کفر کے ساتھ صحیح ہے، کیوں کہ اُن کے نزدیک کفارِ عرب سے جزیہ نہیں لیا جاتا، بل کہ **اِمّا الاسلام و اِمّا السیف** ۔ باقی مطلق کفار کے لیے امام صاحب حکم نہیں فرماتے اور دوسرے ائمہ کے مذاہب پر فتنہ کی تفسیر قوت مقاتلہ ہے جس کی نفی کی ایک صورت قبول جزیہ بھی ہے۔ خلاصہ یہ کہ صرف ترکِ قتالِ کفار وجوبِ ترکِ قتالِ مسلمین کے لیے کافی نہیں جیسا کہ اس گروہ مصرّ ین کی رائے معلوم ہوتی ہے (کہ اہلِ کفر قتال نہ کریں اور امن و آزادی جو کہ اس گروہ کے نزدیک جہاد سے مقصود ہے، حاصل رہے تو جہاد مشروع نہیں رہے گا۔ف) جو بوجہ مخالفتِ نصوص و مخالفتِ اجماع کے باطل ہے۔ اور اسی رائے باطل پر **یکون الدین لله** کی تفسیر کو متفرع کیا ہے (کہ ''اس سے مقصود صرف اس قدر ہے کہ لوگوں کو اسلام لانے اور اس پر قائم رہنے کی آزادی حاصل ہو جائے'') جو بناء الفاسد علی الفاسد ہے۔ وجہ ظاہر ہے کہ یہ آزادی جس کو وہ بھی ضروری مانتے ہیں محض ترک قتال سے حاصل نہیں ہوسکتی جب تک کہ اُن کی قوت زائل نہ کردی جائے ورنہ ہر وقت اندیشہ لگا رہے گا اپنی قوت سے کام لینے کا اور سلبِ آزادیِ اہلِ اسلام کا۔ اور آیت **اِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ** سے جو شبہ کیا ہے، اگر یہ امر وجوب کے لیے ہے تو آیت منسوخ ہے، اور اگر منسوخ نہ کہا جائے تو اباحت کے لیے ہے اور مُقید ہے رویتِ مصلحت کے ساتھ۔ اور تعامل سے جو استدلال کیا جاتا ہے، امام صاحب کے مذہب پر تو کوئی اشکال ہی نہیں۔ اُن کے نزدیک بدون توطن و استیلاء کے کفار کا جزیرۂ عرب میں داخل ہونا جائز ہے۔ اور دوسرے ائمہ کہتے ہیں کہ اس کے بعد آپ کی وصیت ''**اخراج الکفار عن جزیرة العرب**'' اس تعامل کی ناسخ ہے، بہر حال اس پر اجماع ہے کہ اہلِ اسلام کی قدرت اور مصلحت ہوتے ہوئے بدونِ اسلام یعنی قبول جزیہ کے کف عن القتال نہ واجب نہ جائز، تو اس گروہ کا مدعا کسی طرح ثابت نہیں ہوتا اور اس گروہ کے نزدیک جب ائمہ دین کی تحقیق کافی نہیں تو اُن کو اپنی تحقیق کے کافی ہونے کے دعویٰ کا کیا حق ہے؟

خلاصہ جواب یہ ہے کہ آیت **فَاِنِ انْتَهَوْا فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْم** میں اگر انتھوا کی تفسیر عن الکفر کے ساتھ اس بناء پر ہو کہ کف عن القتال موقوف ہے اسلام پر، تو صحیح نہیں کیوں کہ اسلام کے مثل قبول جزیہ بھی اسباب کف عن

القتال سے ہے اور اگر اس بناء پر ہے کہ اسلام بھی منجملہ اسباب کف عن القتال کے ہے، تو سب ائمہ کے نزدیک صحیح ہے۔ اور اگر اس بناء پر ہے کہ گو علی الاطلاق کف عن القتال اسلام پر موقوف نہیں، لیکن آیت جس جماعت کے باب میں ہے خاص اُن کے باب میں یہ کف عن القتال موقوف ہے اُن کے اسلام پر، تو صرف امام ابوحنیفہ کے نزدیک صحیح ہے کیوں کہ اُن کے نزدیک کفار عرب سے جزیہ قبول نہیں۔ یہ تو تفصیل ہے اِنۡتَھُوۡا کی تفسیر عن الکفر میں۔ اور اگر عن القتال کی جاوے تو اگر اس بناء پر ہے کہ صرف ترک قتال بدون قبول جزیہ پر کف عن القتال واجب ہوگا تو بہ وجہ مخالفتِ نصوص واجماع صحیح نہیں۔ اور اگر اس بناء پر ہے کہ ترکِ قتال بہ قیدِ قبولِ جزیہ کف عن القتال واجب ہے، تو صحیح ہے۔ حاصل یہ ہے کہ جو مسائل نصوص واجماع بسیط یا مرکب سے ثابت ہیں اُن کے محفوظ رہتے ہوئے دونوں تفسیروں کی گنجائش ہے اور اُن کی نفی میں کوئی تفسیر صحیح نہیں۔'' (نقوش وتاثرات ص ۳۷۴ تا ۳۷۷)

نیز بیان القرآن جلد ا ص ۱۵۲ پر فرماتے ہیں'' جہاد میں صورتِ دین پر بھی اِکراہ کا شبہ نہ کیا جاوے کیوں کہ مشروعیتِ جزیہ دلیلِ صریح ہے کہ مقصود جہاد سے اسلام کا غالب رہنا ہے خواہ مخالف کے اسلام سے ہو یا صرف رعیّت بننے سے۔''

مزید افادہ کے لیے مولانا تھانویؒ کا ایک ملفوظ ذکر کیا جاتا ہے، فرماتے ہیں:

''علی گڈھ کا پرنسپل ایک انگریز کرنل تھا، اس نے ایک رسالہ لکھا ہے کہ ہندوستان میں اسلام زیادہ تر تاجروں سے پھیلا یا صوفیہ سے پھیلا۔ یہ قول تو اس کا حق ہے مگر وہ اس میں بھی دھوکہ دینا چاہتا ہے کہ اسلام سے جہاد کو اڑانا چاہتا ہے۔ ہاں یہ مسلم ہے کہ اسلام برکت سے بھی پھیلا، مگر حرکت سے بھی پھیلا......اسی لئے بعض حالات میں جہاد کی ضرورت پڑتی ہے بلکہ اکثر برکت کی قابلیت بھی حرکت ہی سے پیدا ہوتی ہے اور اسی سلسلہ میں فرمایا کہ جہاد کی غرض یہ ہے کہ کل ادیان پر اسلام کا غلبہ ہو خواہ مقابل کے اسلام سے یا استسلام سے، جس کی صورت جزیہ ہے۔ (یعنی قبول اسلام کے بغیر اپنے مذہب پر قائم رہتے ہوئے امن واطاعت کے ساتھ اسلامی حکومت میں رہنا اور اسلامی حکومت کا ان کے جان ومال کی حفاظت کرنا۔ف) باقی یہ مقصود نہیں کہ سب کو مسلمان ہی کیا جاوے۔ اور غلبہ اس لئے مقصود ہے کہ اسلام کا کوئی مزاحم نہ ہو۔

اس پر اگر کسی کو شبہ ہو کہ رفعِ مزاحمت صلح سے بھی ممکن ہے، تو یہ اسلئے صحیح نہیں کہ صلح کی صورت میں جب چاہیں گے صلح توڑ دینگے، تو عدم مزاحمت کا احتمال عود کر آوے گا۔ ویکون الدین کله لله (مکمل دین اللہ کا ہوجائے) سے یہی مراد ہے اور جہاد کی یہ غرض مدافعانہ جہاد کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔'' (ملفوظات ج ۱۴، فیوض الخالق ص ۷۴ تا ۷۶)

اسی قبیل سے محقق دریابادی کی وہ تحقیق بھی ہے جو آیتِ قرآنی ومکروا ومکر الله میں ''مکر'' کی تشریح سے تعلق رکھتی ہے:

﴿وَمَكَرُوْا وَمَكَرَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ خَيْرُ الْمَاكِرِيْن﴾ اس آیت سے متعلق حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں کہ ''اس میں اس پر دلالت ہے کہ یہ بات ممکن ہے کہ ایک ہی امر حق تعالیٰ کے اعتبار سے حسن ہو اور بندوں کے اعتبار سے قبیح ہو۔ اور راز اس میں یہ ہے کہ بعض اشیاء میں بالذات قبح نہیں ہوتا بل کہ کسی مفسدہ کے سبب اور مصلحت کے خالی ہونے کے سبب ہوتا ہے، تو وہ امر بندہ سے جو صادر ہوتا ہے ایسا ہی ہوتا ہے یعنی مقرون بالمفسدہ وخالی از مصلحت۔ اس لیے قبیح ہوتا ہے اور حق تعالیٰ سے جو واقع ہوتا ہے، اس میں حکمت ہوتی ہے اس لیے حسن ہوتا ہے۔''

جب یہ قاعدہ معلوم ہو گیا تو سمجھ لینا چاہیے کہ جب مکر کی نسبت خدا تعالیٰ کی طرف ہو تو یہ ضروری نہیں کہ مجازات (بدلہ) اور سزا ہی کے طور پر اور بلحاظِ مشاکلت ہی ہو۔

مکر کی حقیقت: کسی پر رنج اور تکلیف دہ امر کا مخفی طریقہ سے وارد کرنا، یہ حقیقت ہے مکر کی، یعنی ''ایصال المكروه إلى الغير على وجه يخفى فيه'' پھر مکر کی اس حقیقت کا صدور خدا تعالیٰ کی ذات سے قبیح نہیں ہے، یہ بھی اپنی جگہ متعین ہے، **انه يجوز صدوره تعالىٰ حقيقة وهو ليس بممتنع عليه تعالىٰ.''** **(بیان القرآن جلد اول)**

اس حقیقت کے سمجھ لینے کے بعد اب یہ معلوم کرنا کچھ مشکل نہیں کہ تفسیر ماجدی میں اس موقع پر جو یہ تشریح کی گئی ہے کہ: ''عربی زبان میں ایک قاعدہ مشاکلت کا ہے یعنی کسی فعل کی سزا یا جواب کو بجنسہ اسی فعل کے لفظ سے ادا کیا جاتا ہے اور اس طرزِ ادا میں مطلق کوئی عیب نہیں سمجھا جاتا مثلاً کسی نے زید پر حملہ کیا اور زید نے اس کا جواب دیا تو عربی محاورہ میں یوں کہیں گے کہ اس نے زید پر حملہ کیا اور زید نے اس پر حملہ کیا، حالاں کہ زید کا حملہ مطلق صورت میں نہ ہوگا بل کہ صرف سزائے حملہ ہوگی۔''

(تفسیر ماجدی ج ا ص ۵۸۱ مجلس تحقیقات ونشریات اسلام لکھنؤ ۲۰۰۸ء)

مولانا عبدالماجد دریابادیؒ کی مذکورہ تشریح کچھ نامکمل، مبہم اور بے احتیاط معلوم ہوتی ہے کیوں کہ مشاکلت کا قاعدہ تو صحیح ہے اور اِس موقع پر مشاکلت بھی ہو تو کیا انکار! لیکن طرزِ تشریح سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ ''مکر'' خدا تعالیٰ کی طرف سے مطلق صورت میں اور ابتداءً نامناسب اور قبیح ہے۔

توریت تنزیلِ لفظی ہے یا صرف معنوی:

توریت تنزیلِ لفظی ہے یا صرف معنوی لحاظ سے اس کو منزل من اللہ کہا جا سکتا ہے، اس باب میں حضرت حکیم الامت نے صحیح اصول کی رہنمائی فرمائی ہے، ملاحظہ ہو درج ذیل مراسلت:

م۔ عام طور سے مسلمانوں میں یہ جو عقیدہ شائع ہے کہ توریت وانجیل وغیرہ قرآن مجید ہی کی طرح کلام الٰہی ہیں، آخر اس کی شرعی بنیاد کیا ہے؟ اُن کے نفس منزل من اللہ ہونے میں گفتگو نہیں گفتگو صرف یہ ہے کہ مثل قرآن کے اُن کے بھی لفظ بہ لفظ منزل من اللہ ہونے کا دعویٰ قرآن یا حدیث میں کہاں کیا گیا ہے؟ میرا دل تو یہ کہتا ہے کہ ان کا نزول صرف اجمالی حیثیت سے ہوا یعنی بہ لحاظ معانی ومطالب بجز توریت کے ان احکام کے جن کے بہ صورت لوح محفوظ نازل ہونے کی صراحت قرآن مجید میں آ چکی ہے تفصیلی یعنی لفظی وحرفی تنزیل صرف قرآن مجید کی ہوئی ہے۔ میں نے یہ رائے مستقلاً قائم نہیں کر لی ہے، لیکن ان کتب سابقہ کی شدید ترین کمزوریاں دیکھ دیکھ خیال یہی پیدا ہو رہا ہے اور استفادۃً یہ سوال خدمت والا میں پیش کر رہا ہوں۔

توریت وغیرہ تو پھر غنیمت ہیں، سب سے زیادہ کمزور اور بے سند تو مجھے انجیل نظر آتی ہے۔ اس کے مطالعہ کے بعد یہ بہ آسانی سمجھ میں آ جاتا ہے کہ یورپ میں دہریت ومادّیت کا زور اتنا کیوں بڑھتا جا رہا ہے۔ ایسے بودے اور کمزور مذہب سے بغاوت تو لازمی تھی۔ اور افسوس ان بیچاروں پر ہوتا ہے کہ یہ مسیحیت کو نفس مذہب کا نمائندہ سمجھ کر اور قرآن کو انجیل پر قیاس کر کے تحقیق اسلام کی طرف سے بے فکر ہو گئے ہیں۔

ا۔ اسی سوچ میں جواب میں بھی کئی روز کی تاخیر ہو گئی، آیات کو بہت سوچا کوئی آیت ذہن میں نہیں آئی جو اس بات میں اثباتاً یا نفیاً نص ہو، تو جس طرح اثبات کا دعویٰ نہیں ہو سکتا، اسی طرح نفی کا دعویٰ بھی نہیں ہو سکتا، دونوں احتمال برابر ہیں۔ ممکن ہے کہ الفاظ نازل ہوئے ہوں اور ممکن ہے کہ معانی نازل ہوئے ہوں اور الفاظ موسیٰ علیہ السلام وعیسیٰ علیہ السلام کے ہوں، گو وہ محفوظ نہ رہے ہوں، تو اس باب میں اُن کا درجہ حدیث کا سا ہوگا، اور اس کی بھی کہیں تصریح نہیں کہ الواح غیر ہیں تورات کے۔ بل کہ ظاہرًا الواح میں تورات ہی تھی، اگر اس ظاہر کو کافی سمجھا جائے تو توراۃ کی تو لفظی تنزیل ایک درجہ میں ثابت ہو جائے گی۔ اگر کسی وقت اس سے زیادہ کوئی بات ذہن میں آئے گی، عرض کروں گا۔''

''تتمۂ جواب سابق متعلق اتحاد توریت والواح: اس کی تائید ایک آیت سے بھی ہوئی۔ قال تعالیٰ وَ کَتَبۡنَا عَلَیۡهِمۡ فِیۡهَا (أي فی التو راة) اَنَّ النَّفۡسَ بِالنَّفۡسِ الخ یہاں سے توریت کا مکتوب ہونا ثابت ہوتا ہے اور پہلی

آیت سے الواح کا مکتوب ہونا بس ظاہر یہی ہے کہ دونوں متحد ہیں۔ واللہ اعلم۔"

م۔ آیاتِ قرآنی کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ نزولِ قرآنی کے لیے قرآن مجید میں مصدر تنزیل آیا ہے اور دوسری کتابوں کے لیے عموماً اِنزال یا اِتیان۔ اگر کہیں لغت سے اس کی سند مل جائے کہ انزال عام ہے ہر القاء کے لیے اور تنزیل مخصوص ہے وحی لفظی کے لیے، تو مسئلہ اور زیادہ صاف ہو جائے۔

ا۔ شاید تلاش سے مل جائے۔ باقی مشہور فرق تو یہ ہے کہ تفعیل تدریج کے لیے ہے اور اِفعال عام ہے۔ قرآن مجید چوں کہ تدریجاً نازل ہوا، اس لیے اس کے لیے بابِ تنزیل وارد کیا گیا، بخلاف دیگر کتب کے۔ قرآن مجید کی یہ آیت اس پر مبنی ہے وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوا لَو لاَ نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَّاحِدَةً كَذٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهٖ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيْلا۔ دوسرے اِنزال جب دونوں کو عام ہے، تو اس سے وحی لفظی کا جیسے اِثبات نہیں ہوتا، اس کی نفی بھی نہیں ہوتی۔" (نقوش و تاثرات: ص ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۸، ۴۲۳)

اس مراسلت سے معلوم ہوا کہ حقیقت تو صرف اس قدر ہے کہ "وحیِ لفظی کا جیسے اِثبات نہیں ہوتا اس کی نفی بھی نہیں ہوتی۔" لیکن محقق دریابادیؒ نے امکانِ نفی کو تیقُّن کا درجہ دے دیا اور ظنی بل کہ محض خیالی تحقیق (Hypothesis) کو مدلولِ قرآنی ظاہر کرتے ہوئے اپنی تفسیر میں یہ لکھ دیا کہ "قرآنِ مجید کی اعجازی کامیابیوں میں سے ایک حقیقت یہ بھی ہے کہ اب خود یہود بھی اپنے آسمانی صحیفوں کی تنزیلِ لفظی کے قائل نہیں رہے ہیں اور ان کے علماء و اکابر اب صاف صاف اقرار کرتے ہیں کہ صرف مضامین و مطالب کا القاء ہمارے انبیاء و اصفیاء کے قلبِ صافی پر ہوتا تھا اور وہ حضرات انہیں الہاماتِ معنوی کی روشنی میں اپنے لفظ و عبارات میں نوشتے تیار کر دیتے تھے۔" (تفسیرِ ماجدی: جلد اول ص ۱۶۷)

لیکن اس موقع پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہود کے متعلق قرآن کریم کی یہ وضاحت کہ "اللہ کا کلام سن لینے اور سمجھ لینے کے بعد اسے کچھ کا کچھ کر دیتے ہیں۔" (تفسیرِ ماجدی) اس سے یہود کے آسمانی صحیفے کی تنزیلِ لفظی کی نفی کیوں کر ہوگئی! بل کہ اگر دیکھا جائے تو ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيْقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلاَمَ اللّٰهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهٗ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ کہ "ان میں ایسے لوگ بھی ہیں کہ اللہ کا کلام سنتے ہیں پھر اسے کچھ کا کچھ کر دیتے ہیں بعد اس کے کہ اسے سمجھ چکے ہیں اور وہ اسے خوب جانتے بھی ہیں۔" (بیان القرآن) ظاہرِ الفاظ سے تو تنزیلِ لفظی کی طرف اشارہ مزید مؤکد ہو جاتا ہے۔

(جاری)......

چھٹی قسط :

تفسیر ماجدی کا مطالعہ!

حکیم فخرالاسلام مظاہری علیگ (ایم. ڈی)

تاریخ کی صحت اور عدمِ صحت دونوں صورتوں میں تفسیر کا اصول:

قرآن مجید کے قصوں پر مؤرخانہ نکتہ چینیاں کرنے والوں اور یورپین مصنفوں کے تاریخی اعتراضات سے متاثر ہونے والوں کے اطمینان کی خاطر تاریخ کی راہ سے درآمد ہونے والے کسی ظنی رجحان کی بنیاد پر جمہور سے منقول ظاہرِ لفظ پر مبنی تفسیر سے عدول کر کے آیا مجازی معنی اختیار کرنے چاہئیں؟ محقق دریابادیؒ کو اصرار ہے کہ ایسا کرلینا چاہیے۔ مولانا تھانویؒ کا فرمانا ہے کہ سن (ـــــہ) کی تعیین اور ثبوت نیز صحتِ تاریخ کی صورت میں تاریخ کی رعایت کے جو حدود ہیں، اصولاً، ان سے تجاوز نہ چاہیے، کیوں کہ اِس سے صحیح تفسیری اور کلامی اصول پامال ہوگا۔ ملاحظہ ہو ذیل کی مراسلت۔ مولانا تھانویؒ کی تفسیر بیان القرآن کے ایک مقام کی نشاندہی کرتے ہوئے محقق دریابادی لکھتے ہیں:

م۔ صفحہ ۲۰، سطر ۳ میں یہ عبارت ملی:۔

''تم کو صاحب مُلک بنادیا چناں چہ فرعون کے ملک پر ابھی قابض ہو چکے ہو۔''

اس پر یورپ کا اعتراض ہے کہ قرآن نے موسیٰ علیہ السلام کی زبان سے بنی اسرائیل کو بادشاہ (ملوکاً) کہلا دیا، حالاں کہ تاریخ سے ثابت ہے کہ بادشاہت انہیں اُس وقت نہیں، بہت بعد کو ملی تھی۔

میری فہم ناقص میں جَعَلَکُمْ مُلُوکًا کی تفسیر اگر آزاد و خود مختار ہو جانے سے کی جائے تو یہ اعتراض از خود ساقط ہو جاتا ہے۔ مصر پر اسرائیلیوں کا فی الفور قبضہ تاریخ سے بالکل ثابت نہیں ہوتا، بل کہ فرعونیوں کی غرقابی کے بعد انہوں نے اپنا سفر مشرق کی جانب بدستور جاری رکھا اور بجائے مصر کی طرف واپس ہونے کے وادیٔ سینا ہی کی طرف بڑھتے گئے۔

ابن جریر میں کئی روایتوں کی تائید سے جَعَلَکُمْ مُلُوکًا کی تفسیر میں لکھا ہے سخّر لکم من غیر کم خدمًا یخدمونکم۔ اورمیرے دل کو سب سے زیادہ یہ روایت لگی، عن سفیان بن و کیع قال کانت بنو اسرائیل إذا کان للرجل منهم بیت و امرأة و خادم عُدّ ملکًا۔ اس تفسیر پر بھی کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ کشاف میں بھی ملِک کے کئی معنی علاوہ اصطلاحی بادشاہی کے دیئے ہیں، مثلاً من لہ مال لا یحتاج منه إلی تکلف الاعمال وتحمل المشاق. فارغ البالی وآسودہ حالی کی یہ نعمت بے شک مصر سے نکلتے ہی حاصل ہوگئی تھی۔"

یہ لکھنے کے بعد محقق دریابادیؒ نے اپنے موقف کی تائید میں بعض مفسرین مثلاً ابن جریر اورزمخشری کے تفسیری اقوال بھی نقل کئے ہیں، جس کے متعلق مولانا تھانویؒ ارشادفرماتے ہیں:

ا۔ ان حضرات مفسرین نے جوتفسیر لکھی ہے وہ بھی بجائے خود صحیح ہے، مگر عندالتحقیق یہ سب معانی مجازی ہیں، کما صرح به صاحب روح المعانی بعد نقل هذه الاقوال ۔ اور میں نے جوتفسیر اختیار کی ہے وہ حقیقت ہے اور بدوں تعذر کے حقیقت کونہیں چھوڑا جاتا اور یہاں کوئی تعذر نہیں، کیوں کہ آیت میں یا تفسیر میں یہ کہیں نہیں کہ غرق فرعون کے بعد متصل ہی اس پر قابض ہو گئے تھے اس لیے تعارض تاریخی کا اشکال واقع نہیں ہوتا۔ اگر لفظ ابھی سے شبہ ہوتو ابھی زمانہ قریب کے لیے آتا ہے اور قرب وبعد کا مدار عُرف پر ہے۔ شام پر جہاد کا حکم ہونے سے پہلے قبضہ ہوجانا بہ اعتبار فتح شام کے قریب کہا جاسکتا ہے۔ اور مصر پر قبضہ خود قرآن مجید سے معلوم ہوتا ہے کما یدل علیه قوله تعالیٰ فی بنی اسرائیل فَارَادَ (فرعون) اَنْ یَسْتَفِزَّهُمْ مِنَ الاَرْضِ (وهی أرض مصر قطعًا) فَاَغْرَقْنَاهُ وَمَنْ مَّعَهٗ جَمِیعا وقلنا من بعده لبنی اسرائیل اسکنوا الارض

بس ترتیب واقعات کی بلاغبار یوں ہوسکتی ہے کہ غرقِ فرعون کے بعد فوراً مصر کو واپس نہیں ہوئے، آگے بڑھتے چلے گئے۔ عطائے توریت وغیرہ کے بعد مصر پر قابض ہوئے، للاٰیتین المذکورتین اٰنفا۔ پھر اللہ تعالیٰ کو منظور ہوا کہ اُن کا آبائی وطن ملک شام جہاں حضرت ابراہیم علیہ السلام اول ہجرت فرما کر آرہے تھے ان کو دیں۔ اس وقت وہاں عمالقہ کی حکومت تھی الخ۔ یہ آیتیں جن میں جَعَلَکُمْ مُلُوکًا آیا ہے اُس موقع کی ہیں جب وہ مامور بجہاد العمالقہ ہوئے اور اس سے پہلے مصر پر قابض ہو گئے۔ بس میرا یہ کہنا تفسیر میں صحیح ہوا کہ ملکِ فرعون پر ابھی قابض ہو چکے ہو یعنی جس وقت اس جہاد کا حکم ہورہا ہے، اس سے قبل زمانہ قرب میں الخ۔ بس اب کوئی اشکال نہیں رہا۔ یہ سب صحتِ تاریخ کی تسلیم کے بعد ہے، ورنہ قصہ اور بھی سہل ہے، واللہ اعلم۔ اگر اب بھی کوئی شبہ ہو بے تکلف ظاہر فرمایا

جائے۔ میں نے مدت ہوئی یہی ترتیب کئی سال پہلے اپنے رسالہ الترتیب اللطیف میں لکھ دی ہے۔''

مولانا تھانویؒ کی اس وضاحت وصراحت اور مسلم اصول پر مبنی تحریر کے ہوتے ہوئے بھی مولانا دریابادیؒ اپنے تاریخی استشہاد کو اس قدر کافی سمجھتے ہیں کہ اس کے بعد گویا تاریخ کی صحت کا مسئلہ اور ظنیت وقطعیت کی بحث ہی ختم ہو جاتی ہے۔ چناں چہ محققِ موصوف مولانا تھانویؒ کی مذکورہ وضاحتی تحریر پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اب اس پر میں یہ کیا عرض کرتا کہ اس ترتیبِ واقعات کا ساتھ تو تاریخ کسی حد تک بھی نہیں دے رہی ہے۔ جہادِ شام کا حکم تو بنی اسرائیل کو مصر سے نکلنے ہی اور آزاد وخود مختار ہوتے ہی وادیٔ سینا میں مل گیا تھا، اور مصر پر قبضہ تو کئی صدیوں بعد جا کر حضرت سلیمانؑ کے عہد میں ہوا ہے!''

اگر تاریخ کی یہ ترتیب ثابت ہو تو مولانا تھانویؒ کی الترتیب اللطیف والی توجیہ میں کیا محذور ہے جسے صاحبِ بیان القرآن نے مجاز کے تعذّر سے بچنے کے لیے اختیار کیا ہے۔

محققِ موصوف مزید لکھتے ہیں: ''اَوْرَثْنَاهَا کی تفسیر یہ بھی تو ممکن ہے کہ جَنَّاتٍ وَّعُيُونٍ وَّكُنُوزٍ مطلق صورت میں مراد لیے جائیں نہ کہ خاص فرعونیوں ہی کے جنات وعیون وکنوز۔ چناں چہ شام میں یہ سب چیزیں مل کر رہیں۔ پہلی تقریر پر تاریخی حیثیت سے سخت اشکال وارد ہوتا ہے۔ بنی اسرائیل کی بادشاہت اور حکومت ملکِ فرعون پر، صدیوں بعد تک، تاریخ سے بدرجۂ ضعیف بھی ثابت نہیں۔ تفسیرِ حقانی کی ایک عبارت سے میرے مفہوم کی پوری وضاحت ہو جائے گی، اس لیے اسے نقل کرتا ہوں۔''

اس کے بعد صاحبِ نقوش وتاثرات نے تقریباً نصف صفحہ تفسیرِ حقانی سے اقتباس اپنی تائید میں نقل کیا ہے، اس کے جواب میں مولانا تھانویؒ نے متعدد آثار واقوالِ سلف ذکر کرنے کے بعد لکھا:

''ان عبارات سے مفہوم ہوتا ہے کہ اس باب میں اقوال مختلف ہیں۔ اور ان کے راجح ومرجوح ہونے میں بھی اختلاف ہے، میری تفسیر بعض اقوال پر مبنی ہے جس میں امام مالک اور واحدی اور حسن بھی متفق ہیں۔ اور صاحبِ روح نے ظاہرِ الفاظ آیات کا مدلول اسی کو قرار دیا ہے اور تاریخِ یہود کی حجیت کا انکار کیا ہے، مگر ظاہر کا نص ہونا لازم نہیں۔ اس لیے دوسرے قول کی بھی گنجائش ہے۔ اگر دوسرے قول کو لیا جائے تو جعلکم ملوکا کا حمل مجاز پر ضروری ہے۔ میرے نزدیک فیصلہ یہ ہے کہ اپنے لیے تو مالک اور حسن کا قول لینا احسن ہے اور مخالفین کے لیے قتادہ کا قول لینا مناسب ہے۔ اب دونوں راہیں کشادہ ہیں۔ میں نے سابق جواب مجمل طور پر آیات کو دیکھ کر لکھ دیا تھا ان کو ظاہر پر

محمول کر کے۔اوراس وقت تفاسیر کو دیکھ کسی قدر مفصل لکھا گیا، واللہ اعلم۔(نقوش وتاثرات:۴۱۶ تا ۴۲۲)

مولانا تھانویؒ کے اس جواب پر محقق دریابادیؒ کا تبصرہ یہ ہے:

''حضرت کا یہ ارشاد دل میں ذرا بھی نہ اترا کہ مسئلہ مصر وبنی اسرائیل میں حسن تابعی و مالک فقیہ ومحدث کا قول جو تاریخ کے تمام تر خلاف ہے، قابلِ استشہاد واحتجاج ہے۔''

یہاں غور طلب بات یہ ہے کہ کیا اخذ وترک کا معیار یہی ہے کہ تاریخ کے موافق ہو؟ صورتِ حال یہ ہے کہ تاریخ سے جو کچھ ثابت ہو رہا ہے وہ بھی تو ظنی ہی ہے، اور مشکل یہ ہے کہ اس ظنی تاریخی قول کو تسلیم کرنے کے لیے ظاہرِ الفاظ کو مجاز پر محمول کرنا پڑتا ہے۔ پھر بھی رعایت اتنی کی گئی کہ تاریخ کی موافقت کرنے والوں کی تفسیر کو غلط نہیں کہا گیا، جیسا کہ تاریخ کا غلط ہونا تسلیم نہ کرنے والوں نے جَعَلَکُمْ مُلُوکًا کو مجاز پر محمول کیا ہے، مثلاً قتادہ نے، اس لیے کہ یہاں تاریخی حیثیت قوی ہے۔ البتہ ظاہرِ الفاظ کی رعایت کرتے ہوئے اگر تفسیر کی جائے اور وہی مدلول بنے، اور تاریخ کی طرف التفات نہ کیا جائے، تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں، کیوں کہ اس کی تائید میں فلاں فلاں حضرات کے اقوال بھی موجود ہیں۔ اس کے علاوہ حضرت حکیم الامتؒ نے اپنے فیصلہ کے تحت جو دوسری عبارت لکھی ہے اور اپنے سابق جواب کی جو تفصیل کی۔ اس سب کے ہوتے ہوئے کیا پھر بھی اشکال باقی رہ جاتا ہے! مطلب یہ ہے کہ جانبین میں گنجائش ہے، دونوں میں سے کوئی بھی قول اختیار کیا جا سکتا ہے مگر اس کے بعد مولانا عبدالماجد دریابادیؒ نے ایک اور مکتوب ارسال کیا جس میں یہ شبہ پیش کیا:

م۔ اب ایک سوال پیش کرنے کی اجازت چاہتا ہوں۔ پچھلے گرامی نامہ کا حاصل یہ ہے کہ مصر پر بنی اسرائیل کا قبضہ گو تاریخ سے ثابت نہ ہو لیکن حسنؒ اور مالکؒ وغیرہما کے اقوال اس جانب بھی ہیں، اس لیے جمع بین القولین کرنا چاہیے بس اسی اصل کو ذرا سمجھنا چاہتا ہوں۔''

محقق دریابادیؒ کی پیش کردہ یہ اصل ہی غلط ہے، کیوں کہ جمع بین القولین کی ضرورت ہی کب ہے؟ اگر تاریخی ثبوت جو کہ قطعی بھی نہیں ہے، حدیثِ ضعیف سے بھی ثابت شدہ تفسیر سے معارض ہوتی تو رد کر دی جاتی، لیکن یہاں پر تو آثار واقوالِ سلف کو ظاہرِ الفاظ کا مدلول بنا کر تفسیر کی گئی ہے اور یہ ظاہر چوں کہ نص نہیں اس لیے دوسرے قول (یعنی تاریخی قول) کی بھی گنجائش نکل آئی۔ ایسی صورت میں جنھوں نے تاریخ یہود کی حجیت کا انکار کیا انھوں نے الفاظ کو ظاہر پر رکھا اور جنھوں نے تاریخ کا غلط ہونا تسلیم نہیں کیا انھوں نے جَعَلَکُمْ مُلُوکًا کو مجاز پر محمول کیا جیسا کہ

قتادہ نے اختیار کیا۔اور پھر مولانا تھانویؒ اپنی تفسیر میں جب یہ حاشیہ بھی لکھ رہے ہیں:

''یہ ترجمہ صاحبِ ملک اس صورت میں ہے جب فتحِ شام سے پہلے مصر پر ان کا قبضہ ثابت ہو جائے اور دوسرے قول میں اس ترجمہ کے اول میں لفظ جیسے جو تشبیہ کے لیے ہے بڑھا دیا جائے اور بین القوسین عبارتِ ذیل بڑھا دی جائے (یعنی کسی کی رعیّت ہونے سے آزاد)'' اس کے بعد تو کوئی اضطراب باقی ہی نہیں رہا۔

لیکن محقق دریابادیؒ کی بات بھی مکمل پڑھ لیجئے، لکھتے ہیں:

''حسنؒ اور مالکؒ یقیناً اکابر امت میں سے ہیں، اور ان سے بدعقیدگی میں عین اپنی محرومی سمجھتا ہوں لیکن گزارش یہ ہے کہ علوم دین کے دائرہ سے باہر ان حضرات کے قول کو اتنی وقعت ہی کیوں دی جائے۔کسی طبّی مسئلہ میں ایک طرف اگر جالینوس و بقراط کی رائے ہو جو کھلے ہوئے مشرک تھے اور دوسری طرف اِنہیں اولیائے امت کی، تو ان اطباء ماہرین کی رائے کو اختیار کرنا اور ان مقبولین کی رائے کو ترک کر دینا بے ادبی کیسے قرار پائے گا؟

ایک اور مثال عرض کردوں، جو میرے علم میں حال ہی میں آئی ہے۔موضح قرآن میں شاہ صاحب نے لِاَقْـرَبَ مِنْ هٰذَا رَشَدًا کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ قصہٗ اصحاب کہف توریت میں درج ہے۔حالاں کہ تاریخ کو مسلم ہے کہ یہ واقعہ عہدِ موسوی تو کجا عیسوی سے بھی بعد کا ہے۔اس وقت کے رومی بادشاہ کا نام دقیانوس تھا جو مشرک تھا اور جس کا زمانہ تقریباً ۱۵۰ء کا ہوا ہے تو حضرت شاہ صاحب کا علم و فضل اور مرتبہٗ ولایت بالکل تسلیم، لیکن ان کے اس قول سے یکسر انکار کر دینا کیسے اُن کے کمالات کا قادح ہو سکتا ہے؟

آنکھ بند کر کے بے چوں و چرا مان لینے والی عظمت، مجھ ناسمجھ کی سمجھ میں بس یا تو نص قرآنی کی ہو سکتی ہے، اور یا پھر مستند قول رسول کی۔باقی اکابر امت میں سے تو بڑے بڑے محقق کے لیے بھی خطا و لغزش کا امکان لگا ہوا ہے خصوصاً ان علوم و فنون میں جو دینیات سے باہر ہیں۔''

مولانا دریابادیؒ کی یہ اصل درست ہونے کے باوجود اس کی تفریع اور انطباق میں جو خطا ہے اس کی طرف نشاندہی کرتے ہوئے حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں:

ا۔ میں حرفاً حرفاً آپ کے اس خیال سے متفق ہوں اور آج سے نہیں، سالہا سال پہلے سے میں اپنی تقریرات میں بار ہا اس کا اظہار ''بلاخوف لَوْمَةَ لَائِـم کر چکا ہوں۔لیکن میری سمجھ میں یہ نہیں آیا کہ میرا وہ جواب اس تحقیق کے معارض ہے، میں تو بالکل اس کے ساتھ متفق پاتا ہوں، مکرر نظر فرمائیں۔اس میں تصریح ہے کہ اس میں

اختلاف ہے۔میری تفسیر ایک قول پر مبنی ہے اور یہ قول ظاہر الفاظِ قرآنیہ کے قریب ہے، گو نص نہیں مگر ظاہر کی نفی نہیں ہوسکتی، اس لیے اس قول کی بھی گنجائش ہے۔اور اس قول والوں کو تاریخ یہود کی حجیت کا انکار ہے۔اور دوسرا قول ہے جس میں تاریخ کی صحت کی تسلیم پر ترجمہ بدل دیا ہے تو دونوں قول میں گنجائش کی تصریح ہوگئی۔البتہ ترجیح کا حکم میں نے نہیں کیا کیوں کہ تاریخ مذکور ایسی حجت نہیں۔باقی جمع بین القولین کا تو میرے کلام میں پتہ بھی نہیں۔شاید سہل فیصلہ کے عنوان سے جو عبارت میں نے لکھی ہے اس سے شبہ ہوا ہو۔مگر وہ جمع قولین نہیں ہے بل کہ ایک ہی قول کو لینے کا مشورہ دیا لیکن اس طرح کہ اگر اپنا نفس تاریخ کے غلط ہونے کو تسلیم کر سکے تو مالک کا قول لیا جاوے اور جو مخاطب اس کو تسلیم نہ کرے تو قتادہ کا قول لے لیا جاوے، اس کو جمع بین القولین نہیں کہا جا سکتا۔

(نقوش وتاثرات:ص۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹)

پھر تاریخ سے مطابقت پیدا کرنے کے لیے مولانا دریابادیؒ یہ تجویز پیش فرماتے ہیں کہ:

م۔ملک کے معنی اگر غلامی، محکومی سے نجات پا جانے والے آزاد وخود مختار کے لیے جائیں (جیسا کہ اکابر سلف کے متعدد اقوال میں پایا جاتا ہے) تو یہ عبارت حسب ذیل ہوسکتی ہے ''تم کو خود مختار بنا دیا (چناں چہ فرعون کی غلامی سے ابھی نجات پا چکے ہو)

اسی طرح اس صفحہ پر فَاِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ اَرْبَعِيْنَ سَنَةً کے تحت میں درج ہے کہ ''یہ ملک اُن کے ہاتھ چالیس برس تک نہ لگے گا (اور گھر جانا بھی نصیب نہ ہوگا رستہ ہی نہ ملے گا)۔اس میں ''گھر جانا بھی نصیب نہ ہوگا'' سے معلوم ہوتا ہے کہ فلسطین کا ملک کوئی اور تھا اور بنی اسرائیل کا وطن کوئی اور حالاں کہ دونوں ایک ہی تھے اس لیے ان چند الفاظ ''اور گھر جانا بھی نصیب نہ ہوگا'' کو اگر حذف کر دیا جائے تو کوئی الجھن باقی نہ رہے گی۔

ا۔یہ دوسوال تاریخ سے متعلق ہیں۔اگر فتح مصر مقدم ہے تو تفسیر موجود صحیح ہے اور اگر مؤخّر ہے تو آپ کی تفسیر صحیح ہے۔میں نے قرائن سے تقدمِ فتحِ مصر کو راجح سمجھا۔باقی احتیاطاً میں نے آپ کی تحقیق کو شائع کرنے کے لیے دے دیا۔جو جس کو راجح سمجھے گا اختیار کرلے گا۔

علیٰ ہٰذا دوسرا سوال اتحاد وتغائر کا بھی تاریخی ہے، جس سے کسی مقصود میں خلل نہیں پڑتا۔''

مقصود میں خلل نہ پڑے، یہ ایک اہم راز ہے جو تفسیر کے اور علم کلام کے تمام اصولوں کے اندر پوشیدہ ہے اور تمام کلامی مباحث میں روح کی طرح جاری وساری ہے اصل یہی ہے کہ غیر مقصود کی کاوش میں غلو نہ ہو، تخمینی واستقرائی

نتائج کو مدلولِ قرآنی بنانے پر ایسا اصرار نہ ہو کہ اس کے ماسوا جانبِ آخر کی تغلیط و ابطال کو ضروری خیال کیا جائے۔

حضرت عزیرؑ کا ابن اللہ ہونا یہود کی کتابوں میں موجود نہیں!:

درج ذیل مراسلت میں بھی اسی غلو سے اجتناب کا سبق ملتا ہے

م۔منکرین کے صرف ایک اعتراض کا جواب مجھے اب تک نہیں ملا ہے، تلاش برابر جاری ہے۔آج کل کے یہود یہ کہتے ہیں کہ ہم عزیرؑ کے ابن اللہ ہونے کے قائل ہی نہیں، یہ ہماری توحید پرستی پر اتہام پر ہے اس کا جواب مجھے انہی کی کتابوں سے ڈھونڈ نکالنا ہے۔(نقوش و تاثرات ص ۵۸۶)

ا۔''......سہل جواب یہ ہے کہ نزولِ قرآن کے وقت کوئی جماعت ایسی رہی ہوگی جس کے خلاف کی کسی کے پاس کوئی دلیل نہیں۔''

یہ جواب بالکل بے غبار ہے۔لیکن محقق دریابادیؒ اس جواب پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''حضرت کا یہ جواب تو مجھے اُس وقت بھی دل کو نہ لگا، اور اب بھی اس کو نا کافی سمجھتا ہوں اپنی تفسیر میں، میں نے یہ عرض کر دیا ہے کہ ابن اللہ کا مفہوم ولد اللہ سے الگ ہے، اور محاروۂ قرآنی میں ابن و ولد مرادف نہیں۔ولد سے مراد صلبی بیٹا ہی ہوتا ہے، بہ خلاف اس کے ابن عام ہے ہر چہیتے ولاڈلے کو ابن کہہ سکتے ہیں جیسے قرآن کی اس آیت میں نَحۡنُ اَبۡنٰٓؤُا اللّٰهِ وَاَحِبَّآؤُهٗ۔''

لیکن اس کی کیا دلیل ہے کہ یہاں ابن ولد کے معنیٰ میں نہیں ہے؟ اور نہ ہونے کی صورت میں بھی یہ بات کہ حضرت عزیرؑ اللہ کے چہیتے تھے محلِ اعتراض کب ہے؟ کیا عرض کیا جائے کہ محقق دریابادیؒ کے اس تاویلی رجحان کا محرک کیا ہے؟ سوائے اس کے کچھ نظر نہیں آتا کہ دورِ حاضر کے عقلاءِ زمانۂ یہود کو چوں کہ خیال پیدا ہو گیا ہے کہ ایسی خلافِ عقل بات کا انتساب ان کے مورثین کی طرف ہونے کی بدنامی کو ختم کرنا چاہیے۔اور یہ قول موجودہ دور میں ان کے قائم کئے ہوئے اصول فطرت وعقل کے بھی خلاف تھا، اس لیے انہوں نے اس بات سے انکار کر دیا اور صاف کہہ دیا کہ عزیرؑ کے ابن اللہ ہونے کا عقیدہ یہود نہیں رکھتے۔اور دلیل یہ کہ تاریخ سے ثابت نہیں۔ان کے اس انکار کا جواب وہی ہے جو مولانا تھانویؒ نے دیا یعنی عدم وجدان عدم کی دلیل نہیں، لہٰذا ''نزولِ قرآن کے وقت کوئی جماعت ایسی رہی ہوگی جس کے خلاف کی کسی کے پاس کوئی دلیل نہیں۔''

مولانا دریابادیؒ مزید تحریر فرماتے ہیں کہ نَحۡنُ اَبۡنٰٓؤُا اللّٰهِ وَاَحِبَّآؤُهٗ کی آیت میں:

''ظاہر ہے کہ ''ابناء'' سے مراد صُلبی بیٹے نہیں، بل کہ صرف چہیتے اور لاڈلے مراد ہیں مسیحیوں کا شرک دوہرے قسم کا تھا۔ وہ حضرت عیسیٰ کو خدا کا ولد اور ابن دونوں سمجھنے لگے تھے یہود کا شرک وہاں تک نہیں پہنچا۔''

لیکن نزولِ قرآن کے وقت ایسی جماعت جو کہ حضرت عزیرؑ کے ابن اللہ ہونے کی قائل رہی ہو، کا پایا جانا محال ہو، اس پر کوئی دلیل بھی تو قائم نہیں۔ لہذا جس طرح آیتِ قرآنی میں یہ احتمال نکالا گیا کہ ابن کے معنی صلبی اولاد نہ ہو، بل کہ چہیتے ہونے کے ہوں، ویسے ہی تاریخ میں بھی تو احتمال ہے کہ نصاریٰ کی طرح یہودیوں میں بھی ایسی کوئی جماعت رہی ہو جو ولد اور ابن دونوں حضرت عزیرؑ کے لیے تسلیم کرتی ہو۔ اور اگر یہ احتمال مسترد ہے، اور آیت ہی میں تاویل کرنے پر اصرار ہے تو پھر تاریخ سے ڈھونڈ کر کیا نکالنا ہے! جس کی طرف اشارہ اس قول کے ذریعہ کیا گیا، قولہ ''اس کا جواب مجھے انہی کی کتابوں سے ڈھونڈ نکالنا ہے۔''

مولانا دریابادیؒ ابن اللہ کے معنی کی مزید وضاحت کرتے ہوئے یہود کے متعلق بتاتے ہیں کہ: ''وہ عزیرؑ کے ہر لفظ کو وحی الٰہی کا آخری لفظ قرار دینے لگے اور توریت کی گمشدگی کے بعد جب حضرت عزیرؑ کے نوشتے انہیں ہاتھ آگئے، تو اب بعد کے کسی ہادی رسول کی ہدایت سے اپنے کو مستغنی سمجھنے لگے اور یہی معنی ہیں اُن کے عزیر کو ابن اللہ ماننے کے۔''

مولانا تھانویؒ کو لکھے گئے ایک اور مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں:

م۔ یہود عقیدۂ عزیر ابن اللہ سے اپنی بالکل تبرّی کر رہے ہیں، اور کہتے ہیں کہ یہ ہمارے اوپر خواہ مخواہ تھوپ دیا گیا ہے۔ یہ مشرکانہ عقیدہ خالص مسیحی قسم کا ہے، ہمیں اس سے مس نہیں، میرے ذہن ناقص میں یہ جواب آیا ہے کہ ولد اور ابن دونوں کے مفہوم میں فرق ہے، لغوی حیثیت سے بھی اور محاورۂ قرآن وتوریت میں بھی۔ ولد کا اردو ترجمہ ''بیٹا'' ہے یعنی صلبی اولاد، جیسا کہ مسیحی حضرت مسیحؑ کو ولد اللہ کہتے ہیں۔ ابن کے معنی اس سے وسیع تر ہیں، جو فرزند معنوی ومجازی کو بھی شامل ہے جیسے اردو میں لاڈلا یا چہیتا۔ چناں چہ یہود ونصاریٰ دونوں اپنے کو ابناء اللہ اسی معنی میں کہتے تھے، یعنی ہمیں حضرت حق کے ساتھ وہ قُرب خاصّہ حاصل ہے جو اور کسی مخلوق کو نہیں۔ قرآن مجید نے ضلالت تو عقیدۂ ولدیت وعقیدۂ ابنیت دونوں کو بتایا ہے۔''

یہاں غور طلب بات یہ ہے کہ مولانا نے عقیدۂ ابنیت کی ضلالت تو اس طبقۂ یہود کی بتلائی ہے جو گنا ہوں میں بل کہ کفر تک میں مبتلا تھا، حالاں کہ وہ اس معنی مجازی (یعنی چہیتے کے معنی) میں بھی ابن یا چہیتا کیوں کر ہوسکتا تھا! جب کہ حضرت عزیرؑ تو اس معنی میں ابن اللہ ہوسکتے تھے بل کہ تھے، تو قرآن کو یہود کے عزیرؑ ابن اللہ کے عقیدہ

کے ابطال و تقبیح کی ضرورت کیوں پیش آئی؟

آگے محقق دریابادیؒ کی عبارت ماسبق کی اس عبارت ''قرآن مجید نے ضلالت تو عقیدۂ ولدیت وعقیدۂ ابنیت دونوں کو بتایا ہے۔'' سے ملا کر مسلسل پڑھئے ،فرماتے ہیں لیکن ولدیت کو بالکل بجا طور پر مسیحیوں کے ساتھ مخصوص رکھا ہے۔یہود کے ہاں حضرت عزیرؑ کے متعلق عقیدت کا غلوضرور ملتا ہے کہتے تھے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے عملاً ہمارا کوئی تعلق باقی نہ رہا،اُن کے لائے ہوئے نوشتے جل کر برباد ہوگئے۔اب توریت وغیرہ جو کچھ موجود ہے سب حضرت عزیرؑ کی مرتب کی ہوئی ہے،عملاً ہمارا تعلق بس اُن ہی سے ہے۔جس طرح ہمارے ہاں کے غالی اور جاہل مشائخ عملاً اپنا تعلق فلاں چشتی اور فلاں قادری بزرگ پر ختم کردیتے ہیں،اوراس سے آگے نہیں بڑھتے ،نصاریٰ کہتے ہوں گے کہ ہم مسیحؑ کے سوااور کسی کو نہیں جانتے،اور یہود کہتے ہوں گے کہ ہم عزیرؑ کے سوا کسی کو نہیں مانتے،آیت قرآنی میں کیا عجب کہ یہی مفہوم ادافرمایا گیا ہو۔''

مولانا تھانویؒ نے اس توجیہ کو پسند تو کیا لیکن ساتھ میں دوسرے احتمالات کی بھی گنجائش رکھی ملاحظہ ہو:

ماجدی توجیہ کی پسندیدگی:

ا۔''میں نے جواب میں اس توجیہ کی پسندیدگی عرض کی تھی اوراس توجیہ کے خلاصہ کی جو خط کشیدہ عبارت میں ادا کیا گیا ہے،تائیداسی آیت سے لکھی تھی وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارٰى عَلٰى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارٰى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلٰى شَيْءٍ.

احتمالاتِ دیگر:

اور یہ سب جب ہے کہ یہود کواس تبرّی میں سچا سمجھا جائے،ورنہ اُن کا کیا اعتبار!اور ممکن ہے کہ کوئی خاص فرقہ اس کا بھی قائل ہو پھراس کا سلسلہ قطع ہوگیا ہو۔''(نقوش وتاثرات:ص۳۸۱،۳۸۲،۴۳۲،۴۳۳)

(جاری............)

ساتویں قسط :

تفسیر ماجدی کا مطالعہ!

حکیم فخرالاسلام مظاہری علیگ (ایم. ڈی)

بعض اصولی مباحث اور محقق دریابادی کا رجحان

تفسیر کے باب میں ایک ضروری چیز یہ محسوس ہوتی ہے کہ علم تفسیر، علم فقہ اور علم کلام کے اصولوں کی پیروی کے تحت احقاقِ حق وابطالِ باطل اگر کیا جائے، تب تو مباحث میں رونق اور قوت رہتی ہے ورنہ بات ہلکی اور پھیکی سی رہ جاتی ہے، جب ہم اس نظر سے مطالعہ کرتے ہیں تو بے جا حمایت وتائید کا افسوس ناک پہلو محقق دریابادی کے ہاں موجود پاتے ہیں۔ اوراس کے ساتھ ہی جب یہ دیکھا جائے کہ موقع احتیاط میں جب کہ اصول کی رو سے تکفیر سے بچنا پسندیدہ ہو، عدم تکفیر کو وہ ناپسند کرتے ہیں اوراسی طرح اس کے بالعکس، تو اور بھی افسوس ہوتا ہے۔ بے جا حمایت کی مثال کے لیے ملاحظہ ہو، مولانا محمد یوسف لدھیانویؒ کا مضمون مدیر صدق کی قادیانیت نوازی ماہنامہ شہید نمبر اور اصول فقہ سے بے التفاتی کے لیے نقوش وتاثرات ص ۵۷۸، ۵۷۹ جہاں ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے مولانا تھانویؒ نے اصول ظاہر فرمایا ہے کہ اگر کوئی صریح دلیل خلاف نہ ہو، حسن ظن لازم ہے۔ اور یہ کہ اگر ایک محمل ایمان کا ہو تو اس کو محملِ ایمان ہی پر محمول کریں گے اور ضرورت اس کی اُن کے ایمان کی حفاظت نہیں بل کہ اپنے ایمان کی حفاظت ہے کہ دلائلِ شرعیہ کی مخالفت نہ ہو'' ۔ (نقوش وتأثرات: ص ۵۷۹)

مولانا دریابادیؒ نے اس پر حاشیہ یہ تحریر فرمایا کہ ''ارشاد (حسن ظن والا) میری سمجھ میں اب تک نہیں آیا'' یہ سمجھ میں نہ آنے والی ڈھال محقق دریابادی کے پاس ایسی مضبوط ہے کہ جا و بے جا متعلقہ فن میں مہارت ہو، نہ ہو اِس ڈھال کا استعمال کیا جاتا ہے، ایسی صورت میں ان کے متعلق یہ خیال پیدا ہونا ان کی شان میں گستاخی نہیں، بلکہ حقیقت کا اظہار ہے کہ شرائع اور احکام کے کلامی اور فقہی اصول ہر جگہ ملحوظ رکھنا، وہ ضروری خیال نہیں فرماتے اور ہماری یہ رائے محض خیالی نہیں ہے بل کہ اس کا ثبوت اس وقت فراہم ہوتا ہوا محسوس ہوتا ہے، جب ہم ان تحریروں پر نظر ڈالتے ہیں جن میں مولانا دریابادیؒ نے گزشتہ صدی کے مفکروں کی بعض تحریروں کے متعلق توجیہات پیش کرنے کے بعد کچھ وضاحتیں ارقام فرمائی ہیں، اس سے مذکورہ خیال کو تائید وتقویت حاصل ہوتی ہے۔ اس بحث کو ہم ذرا مفصل

بعض تفسیری مثالوں اور صاحب تفسیر ماجدی کے چند معاصر مفسروں کے تفسیری رجحان کے ساتھ ذکر کریں گے جس سے یہ بھی اندازہ ہو جائے گا کہ جناب حمید الدین فراہی، جناب امین احسن اصلاحی، مودودی صاحب اور سید رشید رضا وغیرہ کے خود ساختہ خلاف جمہور و معارض الروایت، تفسیری اصولوں سے تبریہ محقق موصوف کے لیے ذرا دشوار ہی رہتا ہے، ملاحظہ ہو، ایک مشہور مفکر و مفسر کے متعلق فرماتے ہیں: ''مولانا حمید الدین فراہی......تفسیر قرآنی ایک خاص فلسفیانہ اسلوب پر کرتے اور متعدد تفسیری رسالوں کے مصنف تھے، ایک مدرسہ بھی ان کے خاص انداز پر چلایا ہوا، مدرسۃ الاصلاح کے نام سے سرائے میر اعظم گڑھ میں قائم تھا۔ ان کی تفسیر نظام القرآن کے بعض ناتمام قلمی مسودے بجنسہ اسی صورت میں شائع کرائے گئے۔ ان میں یقیناً بعض الفاظ دینی حیثیت سے بے جا اور قابل گرفت موجود تھے۔'' (۴۷۴)

پھر لکھتے ہیں کہ ''مولوی صاحبان تو ایسے موقعہ کی تاک ہی میں لگے رہتے ہیں، زور وشور سے تکفیر ہونے لگی۔'' اس تمہید کے بعد مولانا تھانویؒ کی خدمت میں عریضہ ارسال کیا، جانبین کی مراسلت سے ماخوذ اقتباسات ملاحظہ ہوں:

م۔ ''مولانا حمید الدین مرحوم کی خدمت میں مجھے مدتوں نیاز حاصل رہا ہے، علم میں اتنی دینداری اور خشیت میں نے بہت کم لوگوں میں پائی ہے۔ دین پر ادنیٰ اعتراض سن کر جوش سے بھر جاتے تھے میں نے خود اپنے دورِ الحاد میں۔ (۱۹۰۸ تا۱۹۱۹ف) بارہا ان کی ڈانٹ کھائی ہے، ایک دن خود مولوی شبلی صاحب نے (جو آخر میں خود بہت درست ہو گئے تھے) قرآن مجید کے متعلق شوخی سے گفتگو کی تھی۔ مولانا حمید الدین کو گویا بخار چڑھ آیا اور جب تک مفصل تردید نہ کر لی چین سے نہ بیٹھے، نماز کے عاشق تھے تہجد گزار تھے وقس علی ہذا اور یہ مشاہدات تنہا میرے نہیں، مولانا مناظر احسن صاحب گیلانی بھی انشاء اللہ پوری شہادت دیں گے۔

ا۔ میں تو شہادت کا بھی محتاج نہیں اور شہادت کے بعد کوئی حق بھی نہیں ان واقعات میں شبہ کرنے کا، لیکن ان سب کے ساتھ یہ مقدمہ بھی جائز الذہول نہیں کہ یہ سب اعمال و احوال ہیں عقائد ان سے جداگانہ چیز ہیں۔ صحتِ عقائد کے ساتھ فساد اعمال و احوال اور فساد عقائد کے ساتھ صحتِ اعمال و احوال جمع ہو سکتا ہے''۔

(نقوش و تاثرات ص ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶)

مذکورہ بالا مراسلت، اس پس منظر میں ہوئی ہے کہ جناب حمید الدین فراہی نے اپنی ایک تحریر میں یہ لکھ دیا

کہ: قرآن مجید میں بعض الفاظ غیر مناسب محض سجع کے لحاظ سے آئے ہیں، اخبار اہلِ حدیث جون ۱۹۳۷ء میں اس کی تائید چھپی، جس کے بعد اخبارِ محمدی دہلی نے مذکورہ مضمون کا تعاقب شائع کیا اور لکھا کہ ''الفاظِ قرآنی کو غیر انسب اور غیر احسن کہنا، سوائے دہریت کی رہنمائی کے اور اپنی نیچیریت کے اظہار کے اور لوگوں کے دلوں سے تعظیم قرآن دور کرنے کے، کسی نیک نیتی پر محمول نہیں ہوسکتا، پھر نیت کا علم کسی کو نہیں، شرعی فتوے ظاہر پر ہیں''۔

اس پر اخبارِ اہلِ حدیث کی جانب سے دوبارہ ایک مضمون شائع ہوا، جس میں صاحبِ نظام القرآن کی تائید میں درج ذیل دلائل واستشہادات ذکر کئے گئے: ''اجلّہ صحابہؓ سے نہ محض سجع وفواصل میں بل کہ آیتوں کے فواتح واوساط کے بعض الفاظ کی بابت اسی قسم کا قول منقول ہے۔ ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ آیت سورہ رعد افلم ییاس الذین اٰمنوا میں افلم ییاس کی جگہ افلم یتبین مناسب تھا وقضی ربک (اسرا:۸) کی جگہ ووصی ربک بہتر تھا۔ حضرت عائشہ صدیقہؓ فرماتی ہیں کہ آیت نساء والمقیمین الصلوۃ والموتون الزکوۃ میں اصول زبان کی رو سے المقیمون انسب تھا۔ آیت مائدہ والصائبون میں الصائبین زیادہ اچھا تھا، کیوں کہ ان کے اسم پر عطف ہونے کی وجہ سے اس کا مرفوع ہونا غیر مناسب ہے۔ ان کے حوالوں کے لیے دیکھئے الکلمات الحسان فی حروف السبعۃ للقرآن (طبع مصر) حضرت اسماعیل علیہ السلام کی شان میں وارد ہے وکان رسولا نبیا چوں کہ ہر رسول کا نبی ہونا لازمی ہے، اس لیے نبی کا لفظ یہاں زائد ہے۔ محض سجع کے لیے آیا ہے (المثل السئر) حافظ سیوطی اتقان میں آیت لا تجد علینا تبیعا کی بابت ناقل ہیں الاحسن الفصل بینھما الخ (ج۲ص۱۱۵) یعنی زیادہ اچھا تھا کہ دونوں مجروروں لک اور علینا کو الگ الگ کر دیا جاتا، مگر سجع اور فاصلہ کی رعایت سے دونوں مجروروں کو ایک ساتھ جمع کر دیا ہے اور تبیعًا کو پیچھے ذکر کیا ہے۔ پھر چالیس مثالیں قرآن سے ایسی لکھی ہیں جن میں رعایت قافیہ کے لیے اصول زبان کی خلاف ورزی کی گئی ہے آیت سورہ طٰہٰ لا یخرجنکما من الجنۃ فتشقی آیا ہے۔ اصول زبان کی رو سے فتشقیا ن مناسب تھا۔ آیت فرقان وجعلنا للمتقین اماما میں اماما کی (بجائے) ائمہ مناسب تھا مگر رعایتِ فواصل کے باعث دونوں جگہ واحد کے صیغے اور صورت میں بولا گیا (اتقان ص۱۱۴) حدیثوں میں بھی اس کی مثالیں بہت ہیں۔ حسن وحسین کی دعا کا کلمہ اعیذ کما بکلمات اللہ التامۃ من کل شیطان وھامۃ میں اصول زبان کی رو سے لامہ کی جگہ ملمۃ انسب تھا لیکن سجع کا لحاظ کرتے ہوئے یہی لامۃ انسب ہے۔ فتح الباری میں ہے قال لامہ لیوافی لفظ ھامۃ لکونہ اخف علی اللسان ایک حدیث میں ہے عورتوں کو آپ صلی اللہ

علیہ وسلم نے فرمایا ارجعن ما زورات غیر ما جورات (او کمال قال) اصول زبان کی رُو سے ما زورات کی جگہ موزورات انسب تھا (الفائق) ایک حدیث میں خیـر الـمال سکتہ مابورة ومهرة ماموره باعتبار اصول زبان مـامورة کی جگہ مـؤمرة ہونا چاہیے (الفائق للزمخشری) محض سجع کی رعایت سے اصول زبان کو چھوڑ دیا۔ پس سجع کے لحاظ سے یہی انسب ہے گو اصول زبان کی رو سے غیر انسب ہے، اسی طرح اسماء سُور کی بابت صحابہؓ سے متعدد ناموں کا ثبوت ملتا ہے وہ فرمایا کرتے کہ سورہ نساء قرآن میں تین ہیں، سورہ بقرہ، سورہ نساء کبری ہے (۲) سورہ نساء وسطی ہے (۳) سورۂ طلاق یہ سورہ نساء قصری یا صغری ہے، اسی سے واضح ہے کہ ان کے نزدیک سورہ بقرہ کا نام اس کے پورے مضامین کی طرف رہبری نہیں کرتا۔ حضرت ابن عباسؓ سورہ انفال کو سورہ بدر فرماتے، سورہ حشر کو سورہ بنی نضیر کہتے، سورہ توبہ کو سورہ فاضحہ بل کہ سورۂ توبہ کے دس سے زیادہ نام منقول ہیں (فتح الباری) اور سورہ فاتحہ کے تو بکثرت اسماء ہیں۔ اس کے اکیس ناموں کی فہرست مولانا سیالکوٹی نے اپنی تفسیر واضح البیان میں دی ہے ان کے علاوہ اور بھی نام لکھے گئے ہیں یہ متعدد نام ان کے مختلف مضامین مدنظر رکھ کر ہی مقرر کئے گئے ہیں۔ جلالین میں بعض سورتوں کے نام کچھ اور مرقوم ہیں، ہندی مطابع کے مصاحف میں کچھ اور مصری چھاپوں میں کچھ اور۔ اتقان میں ہے میـمـون الجملة من الكلام والقصيدة بما هو اشهر فيها وعلى ذالک جرت اسماء سور القران ،یعنی عرب نثر اور قصیدوں کا نام اس میں کسی مشہور کے نام سے رکھ دیتے ہیں۔ اسی اصول پر قران کی سورتوں کے نام بھی ہیں بلکہ بائیبل کے صحائف واسفار کے نام بھی اسی طرز سے رکھ لئے گئے ہیں۔ گلستاں وبوستاں، کریما، مامقیماں کے نام بھی۔ یہ مضمون علمی ہے اور بسط چاہتا ہے۔ اخباری گنجائش اور اس کے ناظرین کے ملال طبع کے خوف سے اسی قدر پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔ لعل فيه كفاية لمن له دراية۔"

مولانا عبد الماجد دریابادیؒ نے یہ مضمون حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ کی خدمت میں ارسال فرما کر یہ درخواست کی کہ خود اپنی تشفی کے لیے مضمون سے متعلق اجمالی رائے سے مطلع ہونا چاہتا ہوں۔ اس درخواست کے جواب میں مولانا تھانوی نے ذیل کی تحریر ارقام فرمائی۔

الجواب: قال تعالىٰ في الكهف انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجًا۔

عوج مقابل ہے استقامت کا، کسی شے کی استقامت یہ ہے کہ اس میں کسی قسم کا اخلال نہ ہو۔ پس عوج عام ہوگا، ہر اختلال کو اور یہ نکرہ ہے تحت نفی کے۔ پس ہر قسم کا عوج منفی ہوا، اسی بناء پر روح المعانی میں اس کی یہ تفسیر کی، اي

شیئا من العوج باختلال اللفظ من جهة الاعراب ومخالفة الفصاحة وتناقض المعنى وكونه مشتملاً على ما ليس بحق او داعيا بغير الله اه وقال تعالىٰ متحديا وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله۔

ان نصوص قطعیہ سے قرآن مجید کا ہر قسم کے نقص سے منزہ ہونا اور تنزیہ میں اس کا معجز ہونا مصرح ہے۔ نیز اس پر تمام امت کا ایسا اجماع ہے کہ اس عقیدہ کو اس درجہ ضروریات دین سے سمجھا جاتا ہے کہ اس کے انکار پر بالاتفاق کفر کا حکم کیا جاتا ہے۔ اور اہل ایمان تو بجائے خود رہے۔ قرآن کے اس اعجازی کمال کا اقرار ہمیشہ کفار کو بھی رہا، اگر نعوذ باللہ اس میں شائبہ بھی کسی قسم کے نقص کا ہوتا تو کیا وہ خاموش رہتے، اور جس طرح اس کے اعجاز پر یہ نصوص دلیل نقلی قطعی ہیں، ثبوتاً بھی دلالۃً بھی، اسی طرح بڑے بڑے اساطینِ کلام کا عجز اس کی دلیلِ عقلی قطعی بھی ہے، ثبوتاً بھی دلالۃً بھی اور قاعدہ متفق علیہ بین اہل ملت وبین اہل عقل ہے کہ ایسے قطعی کا معارض ایسا ہی قطعی تو ہو نہیں سکتا، **لاستلزمه الجمع بين النقيضين**۔ (نقیضین میں ہمیشہ تعارض ہوتا ہے اور چوں کہ دو متعارض چیزیں ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتیں، اس لیے نقیضین کا اجتماع محال ہے۔ لہذا قطعی کے معارض اگر کوئی شیٔ ہے تو ایسی صورت میں اس کا قاعدہ یہ ہے کہ اگر۔ف) معارض ظنی ہو تو اگر معصوم سے منقول ہو تو ثبوت کا انکار رواۃ کی غلطی سے واجب ہے۔ (یعنی یہ باور کیا جائے گا کہ سند ثابت نہیں اور کسی راوی سے غلطی ہوئی ہے۔ف) اور (اگر بالفرض سند ثابت ہو تو ظاہر الفاظ سے معلوم ہونے والی۔ف) دلالۃ کی تاویل واجب ہے۔ اور اگر (معارض ظنی۔ف) غیر معصوم سے ہو (تو ایسی صورت میں۔ف) اگر وہ (غیر معصوم۔ف) محلِ حسنِ ظن نہیں تو رد وابطال واجب (ہے) اور اگر (وہ غیر معصوم مقبول ہونے کی بناء پر۔ف) محلِ حسنِ ظن ہے تو سند میں جرح یا تاویل مستحسن ہے۔ اس مقدمہ کی تمہید کے بعد جتنی روایات واقوال موہمِ تعارض پائی جاویں یا تو وہ معارض ہی نہیں جیسے بعض کلمات کا اصول کے خلاف ہونا کیوں کہ در حقیقت وہ مطلق اصول کے خلاف نہیں، صرف اصول مشہورہ کے خلاف ہیں تو اصول کا انحصار مشہورہ میں یہ خود غلط ہے اکثر تو ان کے مقابل دوسرے اصول بھی پائے جاتے ہیں۔

اور اگر بالفرض مطلقاً اصول کے خلاف ہونا بھی ثابت ہو جائے، اگر چہ یہ فرض تقریباً باطل ہے، لیکن اس کو فرض کرنے کے بعد بھی اصول کی تدوین کو ناقص کہا جاوے گا اصول کی مخالفت سے ایراد نہ کیا جاوے گا، کیوں کہ اصول

خود فصحائے اہل لسان کے کلام کے تتبع سے جمع کئے جاتے ہیں۔ فصحائے اہل لسان ان کے تابع نہیں ہوتے، اور اس کے تسلیم میں کسی کو کلام نہیں ہوسکتا جیسے اصول فقہ مجتہدین کے فروع سے مستنبط ہوتے ہیں۔ مجتہدین اپنے فروع کو ان پر مبنی نہیں کرتے یا اگر (روایات واصول جنہیں موہم تعارض فرض کیا گیا، واقعۃً۔ف) معارض ہیں تو واجب الرد یا مُاوّل ہیں۔ اِس تحقیق کلی سے تمام جزئیات کا فیصلہ ہوتا ہے، بعضے جزئیات بطور مثال کے ذکر بھی کی جاتی ہیں مثلاً فواصل کی رعایت سے اصول کی مخالفت، یہ محض بعض اصول کی مخالفت ہے مطلق اصول کی مخالفت نہیں، کیوں کہ اس رعایت کی تقدیم، یہ بھی ایک صحیح اصل ہے کما صرح بہ فی الاتقان نوع ۵۹ فصل ۲، اور یہ اس وقت ہے جب صرف یہی رعایت موجِب ہو۔ مگر خود اسی میں کلام ہے، قرآن مجید میں بے شمار مواقع ایسے ہیں کہ فواصل میں سجع کا سلسلہ شروع ہوکر ایک آیت میں سلسلہ ٹوٹ گیا اور اس کے بعد پھر عود کر آیا، اس سے معلوم ہوا کہ صرف رعایت فواصل کی، اس مخالفت کی داعی نہیں بل کہ اس میں اور بھی اسباب غامض ہوتے ہیں۔ چناں چہ اتقان کی نوع تاسع وخمسون میں ایسے امثلہ کے بعد بعنوان تنبیہ ابن الصائغ کا قول نقل کیا ہے **لا یمتنع فی توجیه الخروج عن الاصل في الایات المذکورة امور اخری مع وجه المناسبة فان القرآن العظیم کما جاء في الاثر لا تنقضی** عجائبہ اور مثلاً ابن عباسؓ سے ایک ایسی ہی روایت منقول ہے، اُس کی نسبت ابوحیان کہتے ہیں **من روی عن ابن عباسؓ انه قال ذلک فهو طاعن في الاسلام ملحد فی الدین وابن عباس بری من ذلک القول** (النور محرم ۵۸ھ ص۷) **کذا في الروح المعانی تحت قوله تعالیٰ حتی تستانسوا مع کلام علی ابن حیان والذی تکلم اختار توجیها اٰخر)**

اور مثلاً ایک ایسے ہی روایت کے متعلق روح المعانی میں تحت آیت **افلم یائس الذین امنوا** میں کہا ہے **(اما قول من قال انما کتبه الکاتب وهو ناعس فسوی اسنان السین فهو قول زندیق بل ملحد علی ما فی البحر وعلیه فروایة ذلک کما فی الدر المنثور عن ابن عباس غیر صحیحة۔**

اور اس کے غیر صحیح ہونے کا ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ اتقان نوع سادس وثلاثون کی فصل سوم کے سوال عاشر کے جواب میں خود ابن عباسؓ سے اس کے خلاف منقول ہے، اسی طرح ہر مقام کے متعلق خاص خاص تحقیقات ہیں

جن کا ذکر موجب تطویل اور اجمال مطلوب فی السوال کے خلاف ہے، اور ایک ان سب روایات کا مشترک جواب ہے جس کو اپنی تفسیر بیان القرآن حاشیہ عربیہ متعلقہ آیت حتی تستانسوا سے نقل کرتا ہوں والذي فتحرر عندی فیہ وفی ماورد من امثالہ علی تقدیر ثبوت ہذہ الروایات ان ہؤلاء رضی اللہ عنہم سمعوا القرأت التی اختاروھا من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولم یستمعوا القرآن الموجودۃ ثم ان تلک القرأت نسخت ولم یبلغھم الخبر فداوموا علیھا وانکروا غیرھا لمخالفۃ ظاھر القواعد وعدم سماعہ کما کان ابو الدرداء یقرأ والذکر والانثی وکانت عائشۃ تقرأ خمس رضعات اھ۔

اور اسماء سور کی تعداد کا اس بحث میں کچھ دخل نہیں، ان میں تعارض ہی کیا ہے مگر ان اسماء میں سے کسی کو غیر انسب کہنا بدعت تشنیعہ ہے کیوں کہ بعضے اسماء خود احادیث صحیحہ مرفوعہ میں وارد ہیں۔ علی ہذا احادیث کے لیے ایسے مقامات کا جواب بھی ان ہی اصول سے معلوم ہوسکتا ہے۔ مثلاً موزورات کی جگہ مازورات فرمایا، یہ بھی ایک اصل میں داخل ہے، اس اصل کا اصطلاحی نام ہے ازدواج۔ کذافی القاموس)

[نیز دیکھئے غیر مقلدین کے اس دعوی کے لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مواقع آیات میں وصل فرمانا یا غیر مواقع آیات میں وقف فرمانا منقول نہیں'' کے لیے فواصل کا اختلاف قرأت۔ (اشرف التفاسیر جلد۴ ص ۲۷۵، مکتبہ تالیفات اشرفیہ ملتان)]

یہ گفتگو تو صاحب نظام القرآن کے متعلق تھی۔ عین اُسی موقعہ پر جب کہ جناب حمید الدین فراہی کی بعض عبارتیں مورد تکفیر تھیں۔ الکلام کی بعض تحریروں کی وجہ سے مؤرخ شبلی کی بھی تکفیر کی گئی تھی، حالات کے اس پس منظر میں علامہ شبلی مرحوم کی صفائی کی فکر کے پیش نظر محقق دریابادی کی حکیم الامت مولانا تھانویؒ سے جو مراسلت ہوئی ہے، درج ذیل ہے:

م۔ بے احتیاط مصنفین بارہا اپنے علم کی رو میں بالکل بے خیالی سے ایسے الفاظ لکھ جاتے ہیں جو بجائے خود نہایت گستاخانہ بل کہ ملحدانہ ہوتے ہیں، لیکن ان بچاروں کی کبھی یہ نیت نہیں ہوتی، بل کہ اکثر تو اس کے برعکس عین خدمتِ اسلام ونصرتِ دین ہی کی ہوتی ہے، ایسے اشخاص کے ساتھ میری فہم ناقص میں معاملہ ہمیشہ نرمی و آشتی کا رکھنا

چاہیے۔یعنی صرف یہ تنبیہ کافی ہوجانا چاہیے کہ ایسے الفاظ سے خوف کفر کا ہے نہ یہ کہ انہیں واقعۃً کافر بنا کر دشمنانِ دین ومعاندینِ اسلام کی صف میں کھڑا کر دیا جائے۔

ا۔بعض اوقات یہی طرز نافع ہوتا ہے،لیکن بعض اوقات مضر بھی ہوتا ہے،اگر ان کو نہیں تو دوسروں کو،غرض یہ ایک امر اجتہادی ہے، پھر جب اُن کی نیت کی بناء پر اُن کے ساتھ نرمی مناسب ہوسکتی ہے،اُسی طرح زجر کرنے والوں کی نیت بھی خدمتِ دین وحفاظت کی ہوسکتی ہے ان کو بھی معذور سمجھنا چاہیے،حق تعالیٰ کے نزدیک دونوں مستحق رحمت ہوسکتے ہیں،کسی کی شخصی مصلحت پرنظر ہوتی ہے کسی کی جمہوری مصلحت پر۔

م۔دوسری چیز میرے ذاتی تجربہ کی ہے،انگریزیت کے اثرات سے مدتوں ملحد رہ چکا ہوں،سرکارِ رسالت سے نعوذ باللہ ایک عناد کی کیفیت تھی۔مولانا شبلی کی سیرت النبیؐ کی جلد اول اس وقت شائع ہوئی۔عبارت،اسلوب بیان وغیرہ بالکل ہم انگریزی خوانوں کے مذاق کے مطابق تھا،اسی دور میں اُس کا مطالعہ میرے حق میں اکسیر ہوگیا۔

ا۔بالکل تصدیق کرتا ہوں،مگر بہت سے آزادلوگوں کو ضرر بھی پہنچ رہا ہے کہ تمام اکابر امت اور اُن کے روایات کے ساتھ تمسخر کرتے ہیں اوران تصانیف کو تائیدِ تمسخر بناتے ہیں۔

م۔فرنگی شیاطین نے جتنے الزامات عائد کئے تھے (سیرۃ النبی کے مطالعہ سے۔ف) سب کی تردید ہوگئی، اوردل نے کہا کہ یہ صاحب (محمد عربی ﷺ۔ف) بیشک ملک عرب بل کہ نوع انسان کے بڑے مصلح تھے،نہ معاذ اللہ ڈاکو اور ظالم تھے اور نہ عیش پرست وطالبِ جاہ، بلکہ بڑے اچھے انسان تھے قابل تعظیم،آج اپنے ان خیالات پر بھی ہنسی آتی ہے،لیکن اُس وقت کے لحاظ سے یہی بڑی نعمت تھی،آپ حضرات کی تصانیف کی طرف تو اُس وقت میں رُخ بھی نہیں کرسکتا تھا،نام ہی سے نفرت وبیزاری اور بدعقیدگی تھی،اُس منزل میں دستگیری شبلی ہی جیسے مصنفین کے ذریعہ سے ہوئی۔

ا۔مسلّم ہے مگر اس کی دوسری جانب بھی مسلّم ہونا چاہیے۔(کہ بہت سے آزادلوگوں کو انہیں مصنفین کے ذریعہ ضرر ہورہا ہے جو اکابرامت اوران کے روایات کے ساتھ تمسخر کرتے ہیں اور تصانیف شبلی وغیرہ کو ہی تائیدِ تمسخر بناتے ہیں۔ف)

م۔مقصد گزارش یہ کہ اس قسم کے حضرات کا بھی وجود کفر والحاد کے مقابلہ میں ایک بڑی سپر کا کام دیتا ہے۔

ا۔مگر دوسرے زخمی بھی ہورہے ہیں، اُن پر شمشیر کا کام دیتا ہے، اب اس کا فیصلہ محض نیت واجتہاد پر ہے، تسامح کرنے والا بھی معذور اور تشدد کرنے والا بھی۔

م۔اور یہ سب اپنی اپنی فہم وبصیرت کے مطابق اسلام کے خادم ہیں۔دشمن یا مخالف نہیں دوست کیسا ہی نادان سہی بہرحال ہوتا دوست ہی ہے۔

ا۔یہ قاعدہ تو قادیانی کے حق میں بھی جاری ہوتا ہے، آخر اس کی کوئی حد ہونا چاہیے۔

م۔آپ حضرات جس معیار سے گرفتیں کرتے ہیں وہ بجائے خود بالکل صحیح، لیکن ہم انگریزی خوانوں کی، اس منزل میں، نظر ان مفاسد پر تو پڑتی نہیں ہمیں تو اسلام سے قریب لانے میں یہ تحریریں بہرحال معین ہی ہوجاتی ہیں۔

ا۔تو اس بناء پر اعتزال وارجاء وجبر وقدر واخراج ورفض سب محلِ سکوت رہیں گے۔

م۔مجھ سے کئی سال ہوئے ایک اُردو خوان شخص نے جو محض ناول افسانے وغیرہ پڑھنے کا عادی تھا، قرآن مجید کا اردو ترجمہ دیکھنے کا اشتیاق ظاہر کیا، میں نے صلاح دی کہ شروع ڈپٹی نذیر احمد صاحب کے ترجمہ سے کرو، لیکن دو ایک سال بعد جب اُسے دو ایک بار پڑھ چکو، تو بس اس کے بعد اُسے بالکل چھوڑ دو۔ پھر مولانا تھانویؒ کا ترجمہ رکھو۔ صحیح ومستند وہی ہے، لیکن وہاں تک تمہیں لانے کے لیے یہ زینہ کا کام دے گا۔

ا۔اوپر عرض کرچکا ہوں کہ یہ تدبیر کہیں نافع بھی ہے کہیں مضر بھی، تو یہ مشورہ مجھ جیسے قاصر النظر ضعیف القلب کو تو دیا جاسکتا ہے (جو اوپر ذکر کیا گیا کہ فی الجملہ مفید تحریرات کے مصنفین کی تکفیر میں احتیاط برتی جائے۔ف) اور اکثر مواقع پر نرمی میرا طریق بھی ہے، مگر عام مشورہ دینا مصالحِ انتظامیہ کو برباد کرنا ہے جیسا کہ مشاہد ہے، جیسا کہ ہر جج کو رائے دی جائے کہ مجرم کو بری کردیا جائے، اس سے اس کے اندر اطاعت کو جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ وہ یہی کہے گا کہ شریف طبیعت کا تو یہی خاصہ ہے، مگر لئیم تو زیادہ جسور ہوجائے گا۔ اس لیے ہر جج ایسا نہیں کرسکتا۔‘‘

اصولی مسئلہ کے باب میں صاحب تفسیر ماجدی کی بے اطمینانی کے متعلق مراسلت کے ضمن میں یہ گفتگو اس پر نکل آئی ہے کہ جناب شبلی نعمانی مصنفِ ''الکلام'' اور جناب حمید الدین فراہی مصنفِ ''نظام القرآن'' کی بعض عبارات پر وقت کے اکابر علماء نے بشمول مولانا تھانویؒ کفر کا فتویٰ دیا تھا، اس کے بعد یہ ہوا کہ بعض تحریرات کے ذریعہ مولانا تھانویؒ کو مذکورہ حضرات کی مُتَکَلَّم فیہ عبارتوں کی توجیہات کی طرف توجہ دلائی گئی جس کے بعد حضرت حکیم الامت نے ''الایضاح لما فی الافضاح'' نام کا رسالہ اور یکے بعد دیگرے، دو ضمیمے تحریر فرمائے، ضمیمہ ثانیہ کی بعض عبارت جو زید و عمرو [زید سے مراد مولانا شبلی اور عمرو سے مراد مولانا حمید الدین ہیں] کے تبریہ کی وضاحت سے متعلق ہے، اس میں بعض اصولی فائدے اور ضروری ہدایتیں مذکور ہیں جو ہمارے موضوع سے تعلق رکھتی ہیں اس لیے یہاں درج کی جاتی ہیں، ضمیمہ ثانیہ میں مولانا تھانویؒ فرماتے ہیں، ''چوں کہ عمرو کے متعلق خود اصل رسالہ میں اپنے دستخط سے رجوع کر چکا ہوں۔'' [رجوع کے وقت حضرت نے یہ لکھنے کے بعد کہ ''ایک مخلص دوست کی اطلاع پر بعض نقول میں تردد ہوگیا۔'' ایک مفصل تحریر لکھی جس میں مفتی کا منصب اور فتویٰ نویسی کے ضروری اصول بھی تحریر فرمائے جسے حکیم الامت۔ نقوش وتأثرات کے ص ۴۷۷ تا ۴۸۰ پر دیکھا جا سکتا ہے۔]

نیز فرماتے ہیں: ''اور زید کے متعلق یہ عذر کہ الکلام میں جو ملحدانہ اقوال مذکور ہیں تو وہ غیر مذہب والوں کے عقائد ہیں اور اس غرض سے نقل کئے ہیں کہ ان کا رد کیا جائے، اگر اس رسالہ (الکلام۔ ف) میں یہ عذر کلیًا یا جزئیًا مذکور بھی نہ ہو تب بھی زید کے اس انکارِ انتساب کو توبہ پر محمول کر کے زید کے متعلق بھی اپنے دستخط سے رجوع کرتا ہوں، مگر اِسی کے ساتھ زید کی جماعت کو یہ مشورہ بھی دیتا ہوں کہ امتِ محمدیہ پر رحم کر کے نہ زید کی ایسی تصنیفات کو شائع کریں، نہ ان کی حمایت کریں۔ اور......کو بھی مشورہ دیتا ہوں کہ ایسے موہم موحِش اقوال اور ان کے قائلین من حیث القائلین اور ......مضمون سے برأت کا اعلان کردیں'' ......(نقوش وتأثرات: ص ۴۴۷، ۴۴۸)

مسترشد مولانا عبدالماجد دریابادیؒ اور مرشد مولانا تھانویؒ کے مابین مذکور بالا مراسلت کی نوعیت سے اور حکیم الامت کے رسالہ ''الایضاح لما فی الافضاح'' کے حوالوں مع دونوں ضمیموں اور مؤرخ شبلی کی کتاب ''الکلام'' کے مطالعہ سے اندازہ یہی ہوتا ہے کہ وجہِ تکفیر، مادہ کے قدیم ہونے سے متعلق عبارتیں تھیں جو علامہ شبلی کے قلم سے صادر ہوئی تھیں، لیکن جہاں تک مادہ کے قدیم ہونے کے متعلق موصوف کے عقیدہ کا تعلق ہے، مؤرخ شبلی اس سے

بری ہیں۔کبھی بھی کسی بھی طور پر خواہ بالذات ہو یا بالزمان، کسی بھی حیثیت سے موصوف مادہ کے قدیم ہونے کے قائل نہیں رہے۔البتہ اسی ''الکلام'' میں بعض عبارتیں بڑی سخت ہیں اور ان عبارتوں میں جو خیالات ظاہر کیے گئے ہیں، ایک مسلمان اِن خیالات کا کسی طرح حامی نہیں ہوسکتا اور وہ اس کے لیے باعثِ تنفر ہیں۔یہی وجہ ہے کہ مذکورہ بالا ضمیمہ میں مولانا تھانویؒ کی یہ ہدایت بشکلِ درخواست بہت زیادہ قابلِ لحاظ اہم تھی کہ ''امتِ محمدیہ پر رحم کرکے نہ زید کی ایسی تصنیفات کوشائع کریں، نہ ان کی حمایت کریں۔''

لیکن آزادیٔ فکر کے اس دور میں ''الکلام'' جیسی کتابوں کی اشاعت روک پانا کس کے بس میں تھا، البتہ اتنا ضرور ہوا کہ جب شائع ہوئی تو علامہ سید سلیمان ندویؒ کے استدراکات پر مشتمل حواشی کے ساتھ شائع ہوئی، مگر وہ استدراکات، بہر حال ناکافی تھے، اول تو اس لیے کہ بعض وہ مقامات جہاں مولانا سید سلیمان ندویؒ نے مؤرخ شبلی کی عبارتوں کو نباہنا چاہا ہے، وہ نبھ نہیں سکیں۔دوسرے یہ کہ پوری کتاب میں مصنفِ ''الکلام'' کے زیغ کے نمونے جو جا بجا بکھرے ہوئے ہیں، انہیں کیوں کر ہٹایا بچایا جا سکتا تھا۔بات ہمارے موضوع سے دور جا پڑی ہے، ورنہ فسادِ فکر کے بعض نمونے ہم ''الکلام'' ہی سے ذکر بھی کر دیتے۔پھر بات یہیں پر ختم نہیں ہو جاتی بل کہ مسئلہ اس سے زیادہ سنگین یہ ہے کہ علامہ سید سلیمان ندویؒ نے جن جگہوں کی نشاندہی کرکے یہ بتلایا ہے کہ فلاں صفحہ سے فلاں صفحہ تک کے اقوال، غیر مذہب والوں کے ہیں، مصنفِ الکلام کے نہیں ہے، وہاں صورتِ حال یہ ہے کہ الکلام کی عبارتیں، مؤرخ شبلی کے وہ رجحانات جو ان کے طرزِ نقل وذکرِ حکایت من حیث الحکایت، استنباط اور اخذِ نتائج، یہ سب چیزیں توجیہات سلیمانی کا ساتھ نہیں دیتیں، کیوں کہ نیم ملحدانہ اقوال کے شبلی خود قائل ہیں اور وہ بعض الحادی فکر کی تائید بھی کرتے ہیں۔اگر معتزلہ مادہ کو قدیم تسلیم نہیں کرتے بل کہ خدائے واحد کو علۃ العلل قرار دیتے ہیں اور ساتھ ہی بندے کو خالقِ افعال بھی کہتے ہیں تو بعینہٖ اسی عقیدہ کے حامل شبلی بھی ہیں ''الکلام'' ''علم الکلام'' اور مضمون ''قضا وقدر'' میں قوت وشدت کے ساتھ اس عقیدے کی ترجمانی شبلی کے قلم سے مل جائے گی۔

یہ تو اس ''الکلام'' کی کیفیت وحیثیت ہے جو استدراکِ سلیمانی کے ساتھ شائع ہوئی، لیکن اب جو ایڈیشن دوست ایسوسی ایٹ پاکستان نے شائع کیا ہے، وہ استدراکاتِ سلیمان کے بغیر ہی شائع ہوا ہے، گویا کریلا اور نیم چڑھا۔ (جاری......)

آٹھویں قسط:

تفسیر ماجدی کا مطالعہ!

حکیم فخر الاسلام (ایم۔ ڈی) مظاہری علیگ

یہ تو اس ''الکلام'' کی کیفیت وحیثیت ہے جو استدراکِ سلیمانی کے ساتھ شائع ہوئی، لیکن اب جو ایڈیشن دوست ایسوسی ایٹ پاکستان نے شائع کیا ہے، وہ استدراکاتِ سلیمانی کے بغیر ہی شائع ہوا ہے، گویا کریلا اور نیم چڑھا۔

اس کے علاوہ مولانا دریابادی نے اپنی مذکورۃ الصدر مراسلت میں علامہ شبلی کی جس دوسری تصنیف کا تذکرہ کیا ہے، وہ سیرۃ النبی ہے، اس کتاب کی نوعیت بھی جو کچھ ہے، اس کا بھی ایک ہلکا سا اندازہ حکیم لامت مولانا تھانویؒ کی ان تحریروں سے لگایا جا سکتا ہے جو مواعظ وخطبات حکیم الامت ص ۳۴۳ تا ۳۴۷، ناشر جامعہ مظاہر علوم سہارنپور، اشرف التفاسیر جلد ۴ ص ۲۳۷ تا ۲۳۹، ملفوظات حکیم الامت جلد ۶ ص ۳۹۲، ۳۹۳ میں موجود ہیں۔ مجموعی مختصر کیفیت اس کی یہ ہے کہ مؤرخ شبلی کی تصنیف کردہ ابتدائی دو جلدوں پر علامہ سید سلیمان ندوی نے استدراکات شامل کئے، لیکن متکلم شبلی کے ذوق وزیغ کو مخفی رکھ پانے یا شبلی کے جمہور سے انحراف کی تنسیخ وتحلیل میں وہ استدراکات بہر حال ناکام ہیں۔ اس کے علاوہ متعدد جگہیں ایسی ہیں جہاں استدراکِ سلیمان کا قاری کو انتظار ہوتا ہے، لیکن اسے مایوسی ہوتی ہے، مل نہیں پاتا۔ اور سب سے بڑی بات یہ کہ استدراک اگر کر بھی دئے جائیں تو شبلی کے قلم کا وہ زہر جو ان کی نیچری فکر سے ناشی ہے اور پوری کتاب میں حلول کئے ہوئے ہے، اسے کیوں کر نکالا جاسکے گا، اس لیے مولانا تھانوی کا یہ مشورہ نہایت عبرت خیز ہے کہ ''نہ زید کی ایسی تصنیفات کو شائع کریں نہ ان کی حمایت کریں''۔

سیرۃ النبی کا جو نسخہ ہمارے پیش نظر تھا، اس کے ناشر اشرف برادران سلمہم الرحمٰن ہیں، یہ محسوس کر کے نہایت افسوس ہوا کہ اِن حضرات کے والد ماجد کو مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے اہلِ حق کی کتابوں کی اشاعت کے لیے مطبع سے متعلق کیا تھا، نہ کہ ''سیرۃ النبی'' کے نام سے شبلی کے فکری وتنقیدی خیالات کے پھیلانے کے لیے۔ حقیقت یہ ہے کہ سرسید اور چراغ علی کی عقلیت سے شبلی کی عقلیت قدرے منحرف ضرور ہے، لیکن متاثر پوری طرح ہے۔ چوں کہ حضرت مفتی محمد شفیع صاحب نور اللہ مرقدہ اور حکیم الامت مجدد الملت مولانا اشرف علی تھانوی قدس سرہ کی بابرکت ذوات تک اشرف برادران کا علی الترتیب نسبی اور روحانی سلسلہ پہنچتا ہے، اس لئے ان کے ادرے سے اس کتاب کی

اشاعت دیکھ کر افسوس ہوا۔اور یہ خیال ہوا کہ مذکورہ ہر دو بزرگوں کی اروح کو اپنے اخلاف کے اس عمل سے کیسی کچھ اذیت نہ ہوئی ہوگی۔

جب علامہ شبلی اور سیرۃ النبی کا درجہ اور مرتبہ معلوم ہوگیا،تو اب سیرۃ النبی کے حوالہ سے کوئی ایسی تاویل اختیار کرنا جو بلاضرورت ہو اور روایات سے مزاحم ہو کسی ایسے مفسر کے لیے کیوں کر مناسب ہے جو اپنی تفسیر کو اہل سنت کی نمائندہ تفسیر بھی سمجھتا ہو اور اہلِ حق کے اس اصول کو بھی تسلیم کرتا ہو کہ ''ایسی تاویل جو بلاضرورت ہو اور روایات کے مصادم ہو،مقبول نہیں گو کیسا ہی بڑا شخص کہے۔''(بیان القرآن جلد۴ص ۳)

لیکن افسوس محقق دریابادی،روایات کے مقابلے میں شبلی کی درایت اختیار کر لینے میں کوئی باک محسوس نہیں کرتے اور مذکورہ اصول کو جگہ جگہ ترک کر دیتے ہیں،ملاحظہ ہو قرآن کریم کی آیت: **اذ جاء تکم جنود فارسلنا علیھم ریحا وجنودا لم تروھا** کی تفسیر۔مولانا تھانویؒ نے تو اس آیت کی تفسیر اس طرح بیان کی ہے: ''جب تم پر بہت سے لشکر چڑھ آئے (یعنی عیینہ کا لشکر اور ابوسفیان کا لشکر اور یہود بنوقریضہ) پھر ہم نے ان پر ایک آندھی بھیجی (جس نے ان کو پریشان کر دیا اور ان کے خیمے اکھاڑ پھینکے) اور (فرشتوں کی) ایسی فوج بھیجی جو تم کو (عام طور پر) دکھائی نہ دیتی تھی (گو بعض صحابہ نے مثل حضرت حذیفہ کے بعض ملائکہ کو بشکل انسان دیکھا بھی۔اور کفار کے لشکر میں یہ جاسوسی کے لیے گئے تھے،وہاں یہ آواز بھی سنی کہ بھاگو بھاگو۔اور یہ ملائکہ لڑے نہ تھے محض القاء رعب کے لیے بھیجے گئے تھے۔)

لیکن صاحب تفسیر **ماجدی** نے متکلمین اور اصولیین اہل سنت کے اس اصول پر اعتماد کرنے کے باوجود کہ ''ہر نص اپنے ظاہر ہی پر محمول ہوگی تا وقتیکہ کوئی دلیل قطعی تاویل کی مقتضی نہ مل جائے۔''(تفسیر ماجدی جلد ششم ص ۲۱۷) بغیر کسی دلیل کے محض **سیرۃ النبی** کے حوالہ سے فقط آندھی کو ہی مترادف جنود کے،قرار دے دیا اور روایت سے ثابت شدہ فرشتوں کی فوج کی منقول تفسیر کو حذف کر دیا۔

مؤرخ شبلی نے **جنودًا لم تروھا** کی تفسیر فرشتوں سے کرنے کے بجائے بادِ صرصر کو ہی اس کا مصداق قرار دیا ہے،حالاں کہ آندھی تو دکھائی دیتی ہے اور محسوس ہوتی ہے،پھر **لم تروھا** کے کیا معنی ہوں گے،بہر حال وہ فرماتے ہیں: ''قرآن مجید نے اس بادِ صرصر کو عسکرِ الٰہی سے تعبیر کیا ہے''۔

(سیرۃ النبی: ج ۱ص ۴۴۵ بحوالہ تفسیر ماجدی جلد پنجم سورہ احزاب ص:۳۲۹،ایڈیشن ۲۰۱۳ء۔)

مولانا دریابادی نے سیرۃ النبی کے حوالہ سے مذکورہ اقتباس ذکر کرتے وقت یہ خیال نہ کیا کہ شبلی کے پیش نظر تو فطرت کا وہ نظریہ اور تصور ہے جس کی رو سے ہر چیز کی توجیہ طبعی اسباب کے تحت ہی بیان کرنا ضروری ہے،اور اپنے اس

تصور میں چوں کہ صاحب سیرۃ النبی بالکل سرسید احمد خاں کے قدم بقدم ہیں، اس لیے انہوں نے بھی فرشتوں کی آمد کے اقرار سے، محض خرق عادت ہونے کی بنا پر گریز کیا ہے، مولانا دریابادی کے ایسی چیزوں کے ذکر کرنے سے مولانا تھانویؒ سے استفادہ کا رنگ کیوں کر محفوظ رہ سکے گا؟

غیر معتبر کو معتبر بنا کر پیش کرنے کے متعلق صاحبِ تفسیر ماجدی کی روش کے ذیل میں مؤرخ شبلی کا ذکر ضمناً آ گیا، ورنہ مولانا عبدالماجد دریابادی تفسیر ماجدی میں متعدد مقامات پر، توجیہی اقوال پیش کرنے میں ایسی ہی بے احتیاطی کرتے ہیں۔ کیوں کرتے ہیں؟، اس کی ذرا وضاحت کر دینا یعنی اس سوال کا جواب دے دینا بھی شاید مفید ہی ہو۔

بات یہ ہے کہ سرسید نے تو معجزاتی امور کی عقلی توجیہات پیش کر کے اور انہیں طبعیاتی واقعات کے تحت بیاں کر کے ایک کارنامہ انجام دیا، گو حاملین دین و شریعت نے ان توجیہات کو زیغ وضلال کا نام دیا۔ لیکن اہل حق علماء کی مخالفت کے باوجود سرسید کی یہ کاوش نہ صرف ان کے عہد میں برگ و بار لائی اور پھولی پھلی بلکہ زمانہ مابعد کے مفسرین اور ان سب مصنفین پر بھی موصوف کی عقلیت اور فکری اثرات مرتب ہوتے رہے، جنہوں نے اپنی تحریروں میں یہ اصول قائم کر رکھا تھا کہ ''جدید علوم کی مدد سے مذہب کی حفاظت کی جائے'' پھر ان مصنفین و مفسرین میں بعض تو وہ ہیں جو دینی تصورات میں عقلی تجزیہ، معقول و منقول کی تطبیق، تقابلی مطالعہ، عقل و فطرت، اصول تمدن سب میں سرسید کے مغرب زدہ فکری و تنقیدی خیالات کے خاص پرتَو ثابت ہوئے۔ تفسیر کے باب میں غلام احمد پرویز کی معارف القرآن، غلام جیلانی برق کی دو قرآن، محمد علی لاہوری کی بیان القرآن، جناب احمد صاحب کی تفسیر بیان للناس ،عنایت اللہ خاں مشرقی کا ''تذکرہ''، حکیم احمد شجاع کی تفسیر ابوبی، اس کی مثالیں ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ایک فکر یہ بھی تھی کہ ''جدید علوم کی مدد سے مذہب کی حفاظت کی جائے'' مگر ''بزرگانِ سلف کے مقرر کردہ اصول کا سررشتہ ہاتھ سے جانے نہ پائے۔''۔ پھر ان کے نزدیک بزرگان سلف کا مصداق صرف اہل سنت نہیں ہیں بلکہ بشمول معتزلہ اور دوسرے فِرَقِ اسلامیہ کے نمائندے، سب اسلاف میں داخل ہیں۔ بہر حال یہ اصول علامہ شبلی کا قائم کیا ہوا تھا اور اس کا اتباع، کم و بیش، حالات و خیالات کے تفاوت کے ساتھ ان حضرات نے کیا: مولانا حمید الدین فراہی، جناب ابوالکلام آزاد، مولانا سید سلیمان ندوی، مولانا امین احسن اصلاحی، علامہ مودودی اور مولانا عبدالماجد دریابادی۔ پھر مولانا دریابادی نے حکیم الامت سے دوران تفسیر کثرت سے اصلاحات لیں اور تفسیر لکھتے وقت یہ صراحت کی کہ انہوں نے ''دلیلِ راہ حکیم الامت مولانا اشرف علی کے ترجمہ کو بنایا۔'' ہے۔ یہ صحیح ہے کہ انہوں نے استفادہ بیان القرآن سے بے حد کیا ہے، لیکن یہ بھی ایک امر واقعہ ہے کہ وہ اپنے بعض ایسے خاص خیالات پر اصرار کے ساتھ قائم

رہے اور انہی خیالات کے تحت جو کہ متکلمین اور اصولیین اہل سنت سے صریح متصادم اور سرسید اور شبلی کی عقلیت کے راست متناسب ہیں، موصوف نے انہی خیالات کے تحت متعدد آیات قرآنی کی تفسیر کر دی ہے۔ سرسید کے اصولِ درایت وفطرت کے تحت کی گئی تفسیر کے مابعد تفاسیر پر اثرات کی چند مثالیں اور نمونے ڈاکٹر رضی الاسلام ندوی نے ذکر کئے ہیں، ہم ان کے مقالہ کے بعض اقتباسات مع ضروری تبصرے وتعلیقات کے، پیش کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں:

''معجزات کے سلسلہ میں سرسید کا نقطۂ نظر تو قبولیت حاصل نہ کر سکا، لیکن اس کا یہ فائدہ ضرور ہوا کہ بعض قرآنی واقعات پر اس حیثیت سے بھی غور ہونے لگا کہ ان کی عقلی توجیہ کر کے انہیں غیر معجزانہ واقعات کی حیثیت سے پیش کیا جائے۔ اسے بھی تفسیر سرسید کا ایک قابلِ لحاظ اثر قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس سلسلے کی چند مثالیں درج ذیل ہیں:

۱۔ سورۂ بقرہ میں ہے: ا لم تر الی الذین خرجوا من دیارھم وھم الوف حذر الموت فقال لھم اللہ موتوا ثم احیاھم، ان اللہ لذو فضل علی الناس ولکن اکثر الناس لا یشکرون (آیت نمبر ۲۴۳) اس آیت میں بنو اسرائیل کے ایک واقعہ کی طرف اشارہ ہے جب وہ ہزاروں کی تعداد میں ہونے کے باوجود طاعون یا جہاد سے بھاگے تھے، خدا تعالیٰ نے ان کو یہ بات دکھلا دی کہ موت وحیات سب خدا کے قبضۂ قدرت میں ہے چناں چہ ان کو ایک دم سے موت آ گئی پھر خدا تعالیٰ نے اپنی قدرت کاملہ سے زندہ کر دیا تا کہ بلا سبب موت اور بلا سبب حیات دونوں کا ان کو مشاہدہ ہو جائے۔

اس آیت کی تفسیر کے متعلق ڈاکٹر صاحب موصوف نے ذکر کیا ہے کہ قدیم مفسرین اور بعض جدید مفسرین نے یہاں موت اور حیات کو حقیقی معنی میں لیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں موت وحیات کی حقیقت کا مشاہدہ کرانے کے لیے بطور معجزہ ایسا کیا تھا، سرسید کو اس سے اختلاف ہے۔ سرسید کہتے ہیں کہ موت اور احیاء کے حقیقی معنی یہاں مراد نہیں ہو سکتے، موصوف معجزہ کا انکار کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ کیا محل تھا معجزہ دکھانے کا؟ اور کس پیغمبر نے دکھایا تھا؟ اور کس کو دکھایا تھا؟

ہر چند کہ یہ سوالات بالکل بے بنیاد ہیں، لیکن واقعہ پر جو کلام مولانا تھانویؒ نے فرمایا ہے، اگر اس کو پیش نظر رکھا جائے، تو ان سب سوالوں کا جواب فراہم ہو جائے گا، بات طویل ہوتی جاتی ہے، لیکن مفید ہونے کے سبب ذکر کیا جاتا ہے، فرماتے ہیں: ''قصہ بنی اسرائیل کی ایک بستی کا جہاں طاعون ہوا تھا جس سے گھبرا کر لوگ بھاگ گئے، مگر حق تعالیٰ نے حذر الموت (موت سے ڈر کر) فرمایا ہے حذر الطاعون (طاعون سے ڈر کر) نہیں فرمایا، کیوں کہ خوف تو اصل موت ہی کا ہے اور طاعون کا خوف بھی اس لیے ہے کہ وہ اسبابِ موت سے ہے۔ فقال لھم اللہ موتوا، حق تعالیٰ

نے ان سب سے کہا مرجاؤ، سب مر گئے۔موت ہی سے بھاگے تھے اور موت ہی نے پکڑ لیا............ثم احیاہم۔پھر اللہ تعالیٰ نے ان کو دفعتہً زندہ کر دیا۔بعض روایتوں میں آیا ہے کہ حزقیل علیہ کی دعاء سے زندہ ہوئے، ایک تو ان سب کا دفعتہً مرنا عجیب تھا، پھر سب کا دفعتہً زندہ ہو جانا، اس سے بڑھ کر عجیب ہوا، کیوں کہ موت کے لیے تو اہلِ طبعیات ظاہر میں کوئی سبب تراش بھی سکتے تھے، مثلاً یہی کہ طاعون کی جگہ سے آرہے تھے، وہاں کی آب وہوا اثر کر چکی تھی، اس لیے مر گئے، مگر زندہ ہونے کے لیے کون سا سبب نکالا جائے گا، اور اگر اس کا بھی کوئی سبب ہوتا تو لوگ اس کو بھی اختیار کرتے۔اور اگر کسی کو دعویٰ ہو کہ اس کا بھی کوئی طبعی سبب تھا، تو میں ان سے کہتا ہوں کہ ذرا مہربانی کر کے آج کل بھی اس سے کام لے کر دکھا دیجئے اور حقیقت میں تو ان کی موت بھی بلا سبب ظاہری تھی، کیوں کہ تبدیل آب ہوا کو اور طاعون کی جگہ سے چلے جانے کو اطباء یا ڈاکٹر تو سببِ موت کہہ نہیں سکتے، بل کہ وہ اس کو سببِ حیات بتلاتے ہیں۔رہا اثر سابق سو اول تو مؤثر سے بُعد میں، اُس کے اثر کو ضعیف ہو جانا چاہیے نہ کہ قوی۔دوسرے اتنی بڑی جماعت میں ایک وقت میں اور ایک درجہ میں اثر ہونا، یہ خود قانونِ طبعی کے خلاف ہے......سب کا دفعتہً مرجانا اور دفعتہً زندہ ہو جانا، دونوں واقع میں عجیب اور خلافِ عادت ہی تھے جن سے اللہ تعالیٰ کو اس امر کا اظہار مقصود تھا کہ احیاء و اماتت ہمارے قبضہ میں ہے کہ خلاف مقتضاءِ اسباب بھی واقع کر سکتے ہیں، فرار سے کچھ نہیں ہوتا۔‘‘

رہا یہ سوال کہ اس زمانہ میں ایسے عجائب اسبابِ طبعیہ کے خلاف کیوں نہیں ہوتے؟ فرماتے ہیں:

’’پہلی امتوں میں ایسے ایسے عجائبات بہت ہوتے تھے، آج کل کھلی کھلی نشانیاں ظاہر نہیں ہوتیں بل کہ اب تو جو کچھ ہوتا ہے اسباب کے درجہ میں ہوتا ہے کیوں کہ کھلم کھلا واقعات کے بعد انکار کرنے پر عذاب بھی بہت سخت ہوتا تھا اور اس امت پر رحمت زیادہ ہے اس لیے اب جو کچھ نشانات ظاہر ہوتے ہیں، اسباب کے پردے میں ہوتے ہیں۔‘‘

(علم کلام حصہ اول ص ۳۱۳ متعلق الانتباہات المفیدہ از مولانا تھانوی)

یہ سرسید کے خیالات کا اور ان کی عقلیت کا جواب تھا، اس کے ساتھ یہ بھی ایک حیرت انگیز حقیقت ہے کہ سرسید کے خیالات متعدی ہو کر رہے۔چنانچہ موصوف کی تصنیفات کے ذریعہ فکری خیالات سے ان کے رفقائے خاص ہی متاثر نہیں ہوئے بلکہ وہ لوگ بھی متاثر ہوئے جو ان کے دائرے سے باہر بلکہ ان کے مخالف تھے۔اس باب میں صرف اور صرف ایک استثنا ہے دیوبند کا اور صرف دیوبند کا۔دیوبند کا نام بجائے خود مستقل دلیل ہے، استثنا کی۔اس کے علاوہ ایک مقالہ میں حقیقت پر مبنی ایک تجزیاتی نتیجہ (Assay) نظر سے گزرا جس میں سرسید کے ساتھ دوسرے افکار کی ہم آہنگی یا سرسید کے اثرات دکھاتے ہوئے کہا گیا ہے کہ سرسید کی فکری کاوشوں اور جہد مسلسل کے بعد ’’شبلی کے مکتب کو بڑا فروغ حاصل ہوا۔اور آج بھی اس خیال کی لہر خاصی تیز ہے، مگر سب سے بڑا سوال پھر یہ کیا

جاسکتا ہے کہ ندوہ اور دارالمصنفین اگر شبلی کے بنا کردہ ادارے ہیں تو کیا یہ درست نہیں کہ یہ بھی ایک لحاظ سے سرسید ہی کا فیضان ہے کیوں کہ شبلی کا ذہن بھی تو سرسید کی ذہنی تجلیات سے روشن ہوا تھا۔اس لحاظ سے ان کو دو مکتب نہیں سمجھنا چاہئے بلکہ ایک ہی مکتب کے دو مدرسے کہنا چاہئے۔البتہ دیوبند کا مکتب اس سے جدا اور بالکل جدا ہے''(سرسید کا اثر ادبیات اردو پر''از ڈاکٹر سید عبداللہ سابق پروفیسر پنجاب یونیورسٹی لاہور۔''علی گڑھ میگزین شمارہ خصوصی ۱۹۵۵ـ۱۹۵۴،ص ۶۴)

بہرکیف سرسید ایک راہ دکھا گئے تھے کہ واقعہ کی طبعیاتی توجیہ، اصول فطرت کے تحت کیوں کر کی جاسکتی ہے،لہٰذا کم وبیش اسی قسم کی توجیہ بعد کے مفسروں کو بھی راس آئی۔چناں چہ مذکورہ قرآنی خرق عادت کے حوالہ سے سرسید'' کے بعد کے متعدد مفسرین نے ان آیات میں موت وحیات کا مجازی مفہوم مراد لیا ہے اور ان کی عقلی توجیہ کی ہے مثلاً جناب ابوالکلام آزاد نے ان آیات کی ترجمانی یہ کی ہے:

''اللہ کا حکم ہوا (تم موت کے ڈر سے بھاگ رہے ہو تو دیکھو) اب تمہارے لیے موت ہی ہے (یعنی ان کی بزدلی کی وجہ سے دشمن ان پر غالب آگئے) پھر (ایسا ہوا کہ) اللہ نے انہیں زندہ کر دیا (یعنی عزم وثبات کی ایسی روح ان میں پیدا ہوگئی کہ دشمنوں کے مقابلے پر آمادہ ہوگئے اور فتح مند ہوئے)''۔

مولانا امین احسن اصلاحی نے لکھا ہے:''جب انہوں نے خوف اور بزدلی کی زندگی اختیار کی تو اللہ تعالیٰ نے ان کو اس ایمانی واخلاقی موت کے حوالے کر دیا جس کی تعبیر مُوتوا سے فرمائی ہے......پھر جب ان کے اندر تجدید و احیاءِ ملت کی دعوت اٹھی اور انہوں نے ازسرنو ایمان واسلام کی حیات تازہ اختیار کرنے کا عزم کر لیا تو اللہ نے ان کو از سرنو زندہ متحرک کر دیا۔اسی چیز کو یہاں ''ثم احیاہم'' کے الفاظ سے تعبیر فرمایا ہے۔

علامہ ابوالاعلیٰ مودودی نے بھی اس آیت میں موت اور دوبارہ زندگی کو معنوی مفہوم میں لیا ہے۔جدید عربی مفسرین میں علامہ محمد رشید رضا نے موت اور تجدیدِ حیات کو محض معنوی اور مجازی قرار دیا ہے۔مولانا عبدالماجد دریابادی نے اس کا حوالہ دینے کے بعد لکھا ہے:''بہرحال گنجائش اس تفسیر وتاویل کی بھی ہے گو بہ تکلف''۔

(تفسیر ماجدی: ج ۱ ص ۴۵۱، ۴۵۲۔سرسید اور علوم اسلامیہ ص ۷۴، ۷۵) (جاری)

نویں قسط:

تفسیر ماجدی کا مطالعہ!

حکیم فخر الاسلام (ایم.ڈی) مظاہری علیگ

آیت ...خرجوا من دیارھم وھم الوف حذر الموت فقال لھم اللہ موتوا ثم احیاھم کی تفسیر میں علامہ سید رشید رضا صاحبِ تفسیر المنار نے موت (موتوا) اور تجدید حیات (فاحیاھم) دونوں کو محض معنوی و مجازی قرار دیا ہے جناب عبد الماجد دریابادی نے اس کا ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے: ''بہر حال گنجائش اس تفسیر و تاویل کی بھی ہے گو بہ تکلف''۔ (تفسیر ماجدی: ج ا ص ۴۵۱، ۴۵۲۔)

ظاہر ہے کہ یہ طریقہ صحیح نہیں ہے۔ بلکہ صحیح طریقہ یہ تھا کہ اس ''بہ تکلف تاویل'' کا اعتبار قائم کرنے کے بجائے بات یہ لکھ کر ختم ہو جاتی، کہ حقیقی معنی کو چھوڑ کر مجازی تعبیر اختیار کرنا، چوں کہ درست نہیں، اس لئے اس تفسیر کا بھی اعتبار نہیں۔ لیکن یہ نہ کر کے، ایک ایسی بات کو جو پیش رو اہلِ زیغ سے کابراً عن کابرٍ چلی آ رہی ہے، صاحبِ تفسیر ماجدی نے اُسے اِس طرح معتبر بنا کر پیش کر دیا کہ جیسے یہ کوئی اہم تحقیق ہو یا تلاشِ حقیقت کے باب میں ایک موثر کاوش ہو، چنانچہ صاحبِ المنار کی یہ بات نقل کرنے کے بعد ''کہ قوم کی قوم اپنی آزادی و خود مختاری کو کھو کر اور دوسروں کی غلامی میں آ کر مردہ ہو گئی تھی۔ اور پھر اللہ نے اسے نئے سرے سے زندگی یا آزادی بخشی۔'' اس کی وقیع توجیہ و تحقیق اور اس کے استدلال کی ندرت کا ذکر کرنا بھی ضروری خیال کرتے ہوئے یہ ارشاد فرمایا کہ سید رشید رضا نے ''موت و حیات کے اس مجازی معنی میں یہ استناد خود قرآن مجید ہی کی دوسری آیتوں سے کیا ہے۔ مثلاً استجیبوا للّٰہ وللرسول اذا دعاکم لما یحییکم (الانفال) ومن کان میتاً فاحییناہ (الانعام)'' (حوالہ بالا)

لیکن اہم بات یہاں پر ملحوظ رکھنے کی یہ ہے کہ اس استنباط میں خواہ کیسی ہی ذہانت صرف ہوئی ہو، مگر یہ کوئی نادر استنباط نہیں ہے۔ کیوں کہ اس قسم کی آیتوں کی تفسیر میں سر سید احمد خاں نے پہلے ہی ایسے استنباطات کر رکھے ہیں، جہاں انہوں نے مجازی معنی اختیار کرنے کے لئے خود قرآن مجید ہی کی دوسری آیتوں سے استناد کر کے ، تاویلات کی نظیریں پیش کی ہیں ۔ ملاحظہ ہو، اسی زیر بحث واقعہ کے تحت سر سید احمد خاں کا استنباط۔ وہ لکھتے ہیں: ''چوں کہ یہ الفاظ (موت (موتوا) اور تجدید حیات (فاحیاہم) موقع جنگ میں واقع ہیں، اس لئے موت سے ان لوگوں کی نامردی اور بزدلا پن مراد ہے جو لڑائی میں موت کے ڈر سے ملک چھوڑ گئے تھے۔ جیسے کہ عام محاورہ میں

کہتے ہیں، کہ اگر یہ بات نہیں کرتے تو اچھا مرو یعنی مصیبت میں پڑے رہو۔ خدا نے اور جگہوں میں بھی موت کے لفظ کو انہی معنوں میں استعمال کیا ہے جہاں فرمایا ہے کہ قل موتوا بغیظکم یعنی اپنے غصہ میں مرو یعنی تباہ وخستہ دل رہو۔ اور احیا کے لفظ سے ان کے دل میں قوت آنا اور لڑنے پر آمادہ ہونا اور دشمن کو شکست دینے پر قادر ہونا ہے۔ اور اسی تمثیل پر مسلمانوں کو دوسری آیت میں دشمنوں سے لڑنے اور دل کو مضبوط رکھنے کی ترغیب دی ہے۔'' (تفسیر القرآن از سرسید بحوالہ سر سید اور علوم اسلامیہ ص ۷۴،۷۵).....

(۲)''اللہ تعالیٰ نے کوہ طور کے دامن میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ بنی اسرائیل کے ستر سربرآوردہ افراد سے کتاب کی پابندی کا عہد لیا تھا۔ اس وقت کی منظر نگاری قرآن کی متعدد آیتوں میں کی گئی ہے''، مثلاً: ''واذ اخذنا میثاقکم ورفعنا فوقکم الطور'' (البقرۃ ٦٣)''واذ نتقنا الجبل فوقھم کانّہ ظلۃ و ظنّوا انّہٗ واقع بھم''(الاعراف ۱۷۱)

اس کی تفسیر، سرسید نے اپنے خاص اصول کے تحت جس طرح بیان کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے ''ان آیات میں چار لفظ ہیں، جن کے معنی حل ہونے سے مطلب سمجھ میں آوے گا: ''رفع، فوق، نتق، ظلۃ''۔ ''رفع'' کے معنی اونچا کرنے کے ہیں، مگر اس لفظ سے یہ بات کہ جو چیز اونچی کی گئی ہے وہ زمین سے بھی معلق ہوگئی ہو، لازم نہیں آتی۔ دیوار اونچا کرنے کو بھی رفعنا کہہ سکتے ہیں۔ حالاں کہ وہ زمین سے معلق نہیں ہوتی۔ ''فوق'' کے لفظ کو بھی اس شی کا زمین سے معلق ہونا لازم نہیں ہے۔ ''نتقنا'' کے معنی ہلا دینے کے ہیں۔ یعنی ہم نے پہاڑ کو ہلا دیا اور الفاظ ''و ظنّوا انّہٗ واقعٌ بھم'' زیادہ تر پہاڑ کے ہلا دینے کے جس سے ان کو گر پڑنے کا گمان ہوا، مناسب ہیں۔ ''ظلۃ'' کے معنی سائبان کے بھی ہو سکتے ہیں، چھتری کے بھی ہو سکتے ہیں اور جو چیز کہ ہم پر سایہ ڈالے، اس کے بھی ہو سکتے ہیں۔ اور اس چیز کا زمین سے معلق ہمارے سر پر ہونا ضرور نہیں ہے۔ اب غور کرنا چاہئے کہ واقعہ کیا ہے؟ بنی اسرائیل جو خدا کے دیکھنے گئے تھے، طور یا طور سینین کے نیچے کھڑے ہوئے تھے، پہاڑ ان کے سر پر نہایت اونچا اٹھا ہوا تھا۔ وہ اس کے سایہ کے تلے تھے، اور طور بسبب آتش فشانی کے شدید حرکت اور زلزلہ میں تھا، جس کے سبب وہ گمان کرتے تھے کہ ان کے اوپر گر پڑے گا... پس ان الفاظ میں کوئی بات ایسی نہیں ہے جو عجیب ہو یا مطابق واقع اور موافقِ قانونِ قدرت نہ ہو۔ ہاں مفسرین نے اپنی تفسیروں میں اس واقعہ کو عجیب وغریب واقعہ بنا دیا ہے۔ اور ہمارے مسلمان مفسرین (خدا ان پر رحمت کرے) عجائباتِ دوراز کار کا ہونا مذہب کا فخر اور اس کی عمدگی سمجھتے تھے۔ اس لئے انہوں نے تفسیروں میں لغو اور بے ہودہ عجائبات بھر دی ہیں۔ (تفسیر قرآن ص ۹۷،۹۸، از سرسید احمد خاں، بحوالہ سرسید اور علوم اسلامیہ ص ۷٦)

بعد کے بعض مفسرین جنہیں عجائب سے گریز کا سرسید کا طرز پسند آیا، انہوں نے بھی ان آیات کا ویسا ہی مفہوم بیان کیا ہے جو غیر معجزاتی ہو مثلاً جناب ابوالکلام نے ان آیات کی ترجمانی یوں کی ہے:

''اور (پھر اپنی حیات　کا وہ وقت بھی یاد کرو) جب ہم نے تم سے تمہارا عہد لیا تھا (اور یہ وہ وقت تھا کہ تم نیچے کھڑے تھے) اور کوہِ طور کی چوٹیاں تم پر بلند کر دی گئی تھیں۔'' (البقرہ۔۶۳) ''اور جب ایسا ہوا تھا کہ ہم نے ان کے اوپر پہاڑ کو زلزلہ میں ڈالا تھا گویا ایک سائبان ہے (جو ہل رہا ہے) اور وہ (دہشت کے مارے) سمجھے تھے کہ بس ان کے سروں پر آ گرا۔'' (الاعراف ص ۱۷۱)

جناب امین احسن اصلاحی نے البقرہ ۶۳ کی تفسیر اس طرح کی ہے: ''یہ معاہدہ، قرآن مجید اور تورات دونوں میں تصریح ہے کہ، بنی اسرائیل کے سرداروں سے دامنِ کوہ میں لیا گیا اور اس وقت اللہ تعالیٰ کے حکم سے ایک سخت زلزلہ نے پہاڑ کو ہلا دیا۔ اگر زلزلہ کے وقت آدمی اونچی دیوار کے زیرِ سایہ یا پہاڑ کے دامن میں بیٹھا ہو، تو ایسا معلوم ہو گا کہ پہاڑ یا دیوار سائبان کی طرح سر پر لٹک رہے ہیں اور اوپر گرا چاہتے ہیں۔ اس حالت کو قرآن نے طور کو ان کے سروں پر اٹھا لینے سے تعبیر کیا ہے۔'' (تدبر قرآن ج ۱ص ۲۴۳)

جناب مودودی صاحب نے سورہ اعراف۔۱۷۱ کا ترجمہ یہ کیا ہے: ''انہیں وہ وقت بھی کچھ یاد ہے جب کہ ہم نے پہاڑ کو ہلا کر ان پر اس طرح چھا دیا تھا کہ گویا وہ چھتری ہے اور یہ گمان کر رہے تھے کہ وہ ان پر آ پڑے گا۔'' اور تفسیر میں لکھا ہے: ''اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل سے کتاب کی پابندی کا عہد لیا۔ اور عہد لیتے ہوئے خارج میں ان پر ایسا ماحول طاری کر دیا جس سے انہیں خدا کے جلال اور اس کی عظمت و برتری اور اس کے عہد کی اہمیت کا پورا پورا احساس ہوا اور وہ اس شہنشاہِ کائنات کے ساتھ میثاق استوار کرنے کو کوئی معمولی سی بات نہ سمجھیں۔''

(تفہیم القرآن ج ۲ص ۹۵)

مودودی صاحب کی اس تفسیر پر ایک صاحب نے یہ اعتراض کیا: ''کوہِ طور کے اٹھائے جانے میں جناب نے محققین مفسرین سے کیوں اختلاف فرمایا ہے؟ اس قول میں کیا قباحت ہے؟'' واذ نتقنا الجبل فوقھم کانہ ظلۃ　۔لفظ نتق کس طرف اشارہ کر رہا ہے۔ پھر 'ظلۃ' کیسے آپ کی تفسیر پر صادق آتا ہے.... اسی طرح لفظ رفعنا پھر فوقکم کا صریح مفہوم بھی آپ کی تفسیر کا انکار کر رہا ہے۔ نیز اگر حقیقتِ رفع مقصود نہ تھی اور صرف تخیلِ رفع مقصود تھا، تو اس کی تصریح سے کون سا امر مانع تھا، جب کہ قرآن کی عادتِ مستمرہ ایسی ہے کہ ایسے مقام پر صاف تصریح کر دیتا ہے۔''

اس کا جواب علامہ مودودی نے یہ دیا کہ قرآن میں پہاڑ کے اٹھائے جانے کی تفصیلی کیفیت متعین نہیں

ہے۔

جناب عبدالماجد دریابادی سے زیادہ شکایت اس لئے ہے کہ انہوں نے اپنی تفسیر کے افتتاحیہ (نمبر۱) میں یہ صراحت کی ہے کہ انہوں نے ''دلیلِ راہ حکیم الامت مولانا اشرف علی کے ترجمہ کو بنایا'' ہے۔اور تفسیر سے متعلق معانی اور مطالب کے استفادہ کے دوران حضرتؒ کو لکھے گئے ایک مکتوب میں اس امر کا اظہار فرمایا ہے کہ تفسیری ''مطالب تقریباً تمام تر بیان القرآن سے کہیں بجنسہ اور کہیں ملخصاً'' لیتا ہوں۔(نقوش وتاثرات ص ۳۸۷) لیکن موصوف کی تفسیر کا بنظرِ غائر مطالعہ کرنے سے معلوم ہوا کہ یہ التزام، تمام تفسیر میں، ان موصوف سے نہیں ہوسکا ہے۔ یہ ایک ایسی بات ہے جس کی نشاندہی ضروری ہے، کیوں کہ لوگوں کے ذہنوں میں یہ بات بیٹھی ہوئی ہے کہ پوری تفسیر میں یہ التزام کیا گیا ہوگا! اس بے احتیاطی کے بعض نمونے گزر چکے ہیں اور بعض آئندہ آئیں گے جس سے یہ بات اچھی طرح آشکارا ہوجائے گی کہ متعدد مواقع پر صاحبِ تفسیر ماجدی کے ہاتھ سے جمہور مفسرین کا مسلک اور اہلِ حق کا تفسیری اصول چھوٹ گیا ہے۔ان میں سے ایک موقعہ یہی مذکورہ مقام ہے۔اس جگہ وہ اہلِ زیغ کی راہ پر چلے ہیں، اور بیان القرآن، ان کے لئے دلیلِ راہ کا کام نہیں دے سکی ہے۔زیرنظر آیت کی تفسیر میں تو انہوں نے یہ کیا ہے کہ غیر معتبر کو معتبر بنا کر پیش کیا ہے، جب کہ سورہ اعراف کی آیت و اذ نتقنا الجبل فوقھم کانّہ ظلۃ و ظنّوا انّہٗ واقع بھم ۔کا ترجمہ اس طرح کیا: ''اور (وہ وقت یاد کرو) جب ہم نے ان کے اوپر پہاڑ معلق کردیا تھا، اور اس طرح کہ گویا وہ سائبان ہے، اور انہیں یقین ہوگیا تھا کہ وہ ان کے اوپر گرا ہی چاہتا ہے۔'' (الاعراف ۱۷۱)

اس ترجمہ کے الفاظ میں وہ خاص رعایت جو ملحوظ رکھی جانی چاہئے تھی نہیں رکھی گئی، جس کا اثر تفسیر پر پڑ کر رہا۔ کیوں کہ ترجمہ کی روشنی میں موصوف کے پاس جو گنجائش محفوظ تھی، اس کا انہوں نے فائدہ اٹھایا اور لکھا:

''کانّہ اور ظنّوا دونوں لفظ آیت میں قابلِ غور اور اہم ہیں۔کانّہ ظلۃ، وہ سائبان واقعی نہ تھا۔مثل سائبان کے تھا، سائبان کا سا معلوم ہورہا تھا۔دوسری بات یہ کہ ظنّوا، انہیں ایسا یقین ہوا، اثبات واقعہ کا نہیں، بیان صرف ان کے یقین کا ہورہا ہے۔'' (تفسیر ماجدی: ج۱ص ۲۴۳)

باریک سے باریک فرق نکالنے والا بھی شاید اس تشریح میں اور تدبر قرآن اور تفہیم القرآن کی تشریحات میں فرق نہ کرسکے گا۔

''اثبات واقعہ کا نہیں''، کا کیا مطلب ہے؟ یہی نا کہ انہیں خیالی یقین حاصل ہوا جو متخیلہ کی انفعالی کیفیت (visual hallucination) ہے، جس میں واقعہ درحقیقت خارج میں موجود ہوتا نہیں، بلکہ غیر واقعی شی کی واقعیت کا احساس (Illusion) ہونے لگتا ہے۔

ہمیں سخت حیرت ہے کہ جمہور کی تفسیر کی نمائندہ تفسیر بیان القرآن، جناب عبدالماجد صاحب کے لئے اس موقعہ پر دلیلِ راہ کیوں نہ بن سکی؟ اب ہم مولانا تھانویؒ کا ترجمہ اور تفسیر پیش کرتے ہیں۔ مولانا تھانویؒ نے پہلی آیت کا ترجمہ اس طرح فرمایا ہے: ''اور ہم نے طور پہاڑ کو اٹھا کر تمہارے اوپر معلق کر دیا۔'' (بیان ج ا ص ۳۷) اور تفسیر اس طرح کی ہے: ''حق تعالیٰ نے فرشتہ کو حکم دیا کہ طور پہاڑ کا ایک ٹکڑا اٹھا کر ان کے سروں پر معلق کر دو۔ یا تو مانو ورنہ گرا۔'' جب کہ دوسری آیت کا ترجمہ وتفسیر یہ ہے: ''ہم نے پہاڑ کو اٹھا کر چھت کی طرح ان کے اوپر (محاذات میں) معلق کر دیا اور ان کو یقین ہوا کہ اب ان پر گرا۔'' اور فائدہ کے تحت مذکور ہے: ''چھت کے ساتھ تشبیہ بالائے سر ہونے میں ہے، معلق ہونے میں نہیں۔''

اس تفسیر کو سامنے رکھئے اور مذکورہ تفسیروں میں جو التباس پیدا کیا گیا ہے، اس کو سمجھنے کی کوشش کیجئے۔

اس کے ساتھ ''ظلّۃ'' کا ترجمہ سائبان نہ کرکے ''چھت'' کیا گیا ہے، اسکو بھی پیشِ نظر رکھئے اور پھر یہ حاشیہ پڑھئے:

''فِی ''ظُلّۃ'' لَمْ اتَرْجِمْ لِسائبان لِاَجْلِ حَرْفِ التَّشْبِیہِ اِذْ لَوْ فُسِّرَ بِظَاهِرِہٖ لَمْ یَکُنْ لِدُخُوْلِ حَرْفِ التَّشْبِیْہِ وَجْہٌ اِذِ الْجَبَلُ عَالٍ مُظِلٌّ۔ اخذتہ من الروح۔ (بیان القرآن ج ۴ ص ۵۰)

(۳) سرسید نے اپنے ایک مضمون میں سورۂ فیل کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اصحاب الفیل کی ہلاکت پرندوں کے ذریعہ پھینکی گئی کنکریوں سے نہیں ہوئی تھی۔... بلکہ چیچک کی وبا سے ہوئی تھی، جو دفعۃً زمانۂ محاصرۂ مکہ میں پھیل گئی تھی، جس سے اصحاب الفیل ہلاک ہو گئے اور سارا لشکر تباہ ہو گیا تھا۔ انہوں نے ''طیر'' کو وبال کے معنی میں لیا ہے اور ''حجارۃ'' کو آفت.. سورہ فیل کی آیت ۳۔۴ کا ترجمہ انہوں نے یہ کیا ہے: ''اور بھیجے ان پر وبالوں کے غول جو ان پر پتھر (یعنی آفت) ڈالتے تھے جو ان کے لئے لکھے ہوئے تھے۔''

(''اصحاب الفیل کا واقعہ'' مشمولہ مقالاتِ سرسید حصہ دوم (تفسیری مضامین) ص ۱۱۶۔۱۲۷)

''مولانا فراہی ''طیر'' سے مراد پرندے ہی لیتے ہیں، لیکن ان کے نزدیک پرندے کنکریاں لے کر اصحاب الفیل پر ان کی بارش کرنے کے لئے نہیں بلکہ ان کی ہلاکت کے بعد ان کی لاشوں کو کھانے کے لئے آئے تھے۔ اصحاب الفیل پر پتھر خود اہلِ مکہ نے پھینکے تھے اور ان کے پردے میں اللہ تعالیٰ نے بھی تیز ہواؤں کے ذریعہ ان پر پتھروں کی بارش کی تھی۔...

حاصل یہ کہ مولانا فراہی نے الفاظِ قرآنی کے ساتھ اتنی کھینچ تان تا نہیں کی ہے جتنی سرسید نے کی تھی لیکن دونوں نے اصحاب الفیل کی ہلاکت کو اسباب وعلل سے جوڑ کر... پیش کیا ہے۔''

(ملاحظہ ہو تفسیر نظام القرآن (تفسیر سورۂ فیل ص ۳۸۷۔۳۹۶) بحوالہ سرسید اور علومِ اسلامیہ ص ۷۵۔۷۹)

جناب عبدالماجد دریابادی خود تو ایسے واقعات کو اسباب وعلل سے نہیں جوڑتے لیکن ان کے دل میں ایسے لوگوں کی ہمدردی کا جوش اٹھتا ہے۔ مذکورہ آیت کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''یکا یک سمتِ مغرب میں بحر احمر کی طرف سے پرندوں کے غول آتے دکھائی دئے، اور روایتوں میں آتا ہے کہ ان کے پنجوں اور چونچوں میں کنکریاں تھیں۔ یہ کنکریاں سپاہیوں پر پڑتی تھیں اور وہ چور چور ہو کر وہیں ڈھیر ہو جاتے تھے۔ انہیں میں خود سالارِ لشکر ابرہہ بھی تھا جو اپنے دار الحکومت صنعاء پہنچتے پہنچتے ختم ہو گیا۔'' یہ بات تو بالکل درست ہے۔ اس کے بعد یہ تحقیق ذکر فرمائی ''ابنِ ہشام کی روایت میں اتنا اور آتا ہے کہ چیچک کی وبا عرب میں اس سال پہلی بار پھیلی۔'' تحقیق کی حد تک یہ بھی درست۔ مگر مشکل یہ ہے کہ اس تحقیق سے موصوف کے پیش نظر چیچک کے تعدیہ کی محض تاریخ بتانا نہیں ہے بلکہ سرسید کی تاویل کا ایک سہارا فراہم کرنا بھی ہے فرماتے ہیں ''سرسید اور ان کے ہم خیالوں نے لشکرِ ابرہہ کی تباہی کا سبب جو بجائے چڑیوں کی سنگ باری کے چیچکِ وبائی کو قرار دیا ہے، عجب نہیں کہ اس کی بنیاد یہی روایت ہو۔'' (تفسیر ماجدی ج ۷ ص ۶۱۴)

کیا موصوف کو یہ معلوم نہیں کہ تاریخی روایت نہ ہوتی تو بھی سرسید کچھ اور تاویل گڑھ کر پیش کر دیتے۔ پھر یہ بھی تو دیکھنے کی بات ہے کہ اس تاریخی روایت کے ہوتے ہوئے بھی کیا اس قسم کی تاویلات درست قرار پا جائیں گی کہ ابابیل پرندہ کے معنی متعدی مرض اور حجارہ کے معنی آفت کئے جائیں اور حقیقت اور مجاز کے تمام اصول اور ضابطے بے معنی قرار دئے جائیں۔ اور کیا محقق دریابادی کے سامنے یہ پہلو نہیں ہے کہ ''بعض کے ان کنکریوں کے لگنے سے خارش اور بعض کے چیچک نکل آئی''، یعنی تاریخی واقعہ میں تو چیچک کا پیدا ہونا بطور عرض ہے چنانچہ چیچک اور دوسری بڑی بڑی تکلیفیں اور ہلاکت، یہ سب کنکریوں کے لگنے سے پیش آئیں۔ ی

افسوس کی بات ہے! جہاں تک سرسید احمد خاں کی بات ہے تو وہ تو نیچرل تحقیق کے نام پر جو کچھ بھی فرما دیتے، ان سے کچھ بعید نہ تھا۔ لیکن محقق دریابادی کو یہ ہمدردی کا جوش کیوں اٹھا؟ اس کی وجہ، گو، وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ''میرا مسلک جو ہے وہ سب پر روشن ہے، بے گانے کو زیادہ سے زیادہ اپنانا، نہ کہ اپنے کو بے گانہ بنانا۔'' لیکن اس مسلک میں خواہ کیسی ہی آب و تاب محسوس ہو، مگر جب یہ مسلک حدود میں نہ رہے گا اور صحیح اصولوں کا، اس میں لحاظ نہ ہوگا، تو دین میں مداہنت اور عقائد میں التباس، حق کے اظہار میں تفریط اور باطل کی تردید میں جبن پیدا کئے بغیر بھی نہ رہ سکے گا۔

سرسید کے اقوال و تفسیرات کی تاویلات و توجیہات سرسید ہی کر سکتے تھے، یا ان کے متبعین۔ ان کے علاوہ دوسرے نہیں کر سکتے۔ اصل بات یہ ہے کہ جب طبعیت میں کجی ہوتی ہے تو مویّدات بھی تلاش کر لئے جاتے ہیں۔

زیر بحث مسئلہ کو ہی دیکھئے، روایت میں اصل واقعہ مذکور ہے جو قرآنی واقعہ کی تفصیل ہے۔ لیکن سرسید کو چوں کہ مادی توجیہہ ڈھونڈنی تھی، اس لئے انہوں نے صحیح انطباق کو چھوڑ کر تاویل کی راہ اختیار کی۔ سرسید کی یہ بھی عادت ہے کہ وہ تفسیری روایات میں تعارض دکھا کر یا راوی کے فہم کا قصور بتا کر اس کے مقابل خود ساختہ درایتی اصول سے تفسیر بالرائے کا طریقہ اختیار کر لیتے ہیں۔ چنانچہ بعض اوقات تفسیر سے بالکل غیر متعلق جز کو، تفسیر بنا کر پیش کر دیتے ہیں۔ وہ یہ سب کچھ کرتے ہیں۔ لیکن مفسر دریابادی کو اہلِ حق کے صحیح اصولوں کے مقابلہ میں ان کی کسی تاویل کو وقعت دینے کی ضرورت ہی کیا پیش آئی؟

پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر چیچک کی وبا پھیلنے کا واقعہ پیش بھی آیا ہو تو، سرسید کے تاویلی اصول پر تفسیری انطباق بھی، کیا ایک درجہ میں قابلِ اعتبار ٹھہرے گا؟ اور اس طرح سے نص قطعی کی معنوی تحریف درست ہو جائے گی؟ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ سرسید اصل تفسیر کا انکار کر کے دوسری تاویل اپنی درایت اور صحیفہ فطرت کے سائنسی اصولوں جس کو وہ پہلے قوانینِ قدرت، پھر قوانینِ فطرت کہنے لگے، کی روشنی میں پیش کرنے کے عادی ہیں۔

اب ہم آیتِ مذکورہ کی اصل تفسیر جمہور مفسرین کے اصولوں کے موافق بیان القرآن سے درج کرتے ہیں: ''ابرہہ کا لشکر وادی محسر میں جو مزدلفہ کے قریب ہے، پہنچا۔ سمندر کے قریب سے کچھ سبز اور زرد رنگ کے پرندے کبوتر سے کچھ چھوٹے، آئے اور ان کے پنجوں اور چونچوں میں مسور اور چنے کے برابر کنکریاں تھیں، اور لشکر پر چھوڑنا شروع کیا۔ اللہ تعالی کی قدرت سے وہ گولی کی طرح لگتی تھی اور ہلاک کر دیتی تھی۔ بعض تو اس عذاب سے ہلاک ہوئے اور بعضے بھاگ گئے اور دوسری بڑی بڑی تکلیفیں اٹھا کر مرے۔ حضرت عائشہ نے بڑے ہاتھی کے فیل بان کو اندھے اور بھیک مانگتے دیکھا۔ نوفل بن معاویہ نے وہ کنکریاں دیکھیں، بعض کے ان کنکریوں کے لگنے سے خارش اور بعض کے چیچک نکل آئی اور زیادتی ہو کر ہلاک ہو گئے'' تفسیر عثمانی ص۸۰۳ میں ہے کہ وہ پتھر کی کنکریاں بندوق کی گولی سے زیادہ کام کرتی تھیں۔ جس کے لگتی ایک طرف سے گھس کر دوسری طرف سے نکل جاتی اور یک عجیب طرح کا سمی مادہ چھوڑ جاتی تھی۔''

(جاری......)

دسویں قسط:

تفسیر ماجدی کا مطالعہ!

حکیم فخر الاسلام (ایم.ڈی) مظاہری علیگ

جمہور کی تفسیر کے برعکس اختیار کردہ تاویل کے متعلق مفتی محمد تقی عثمانی نے یہ بات بالکل درست فرمائی ہے کہ سورۂ فیل کی ''یہ تاویل قرآن کے سیاق اور عقل ونقل ہر اعتبار سے بالکل غلط بھی ہے اور جمہور امت کے بالکل خلاف بھی ہے اور سوائے معجزات سے زبردستی گریز کی ذہنیت کے اس تاویل کو اختیار کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔'' (تبصرے ص۱۳۰) اور علامہ سید سلیمان ندوی کا یہ تبصرہ بھی بالکل درست ہے کہ:''سرسید نے اس سورۃ کی جو تفسیر لکھی تھی اور جس سے اس واقعہ کے اعجوبہ پن کو دور کرنے کی کوشش کی تھی، وہ سرتا پا غلط اور اغلاط سے مملو ہے۔''

لیکن اس کو کیا کیجئے کہ سرسیدی رجحان کے اثرات ایسے دوررس واقع ہوئے ہیں کہ تفسیر سرسید کی اس قدر شدومد سے تردید کے باوجود، علامہ موصوف خود کو اس تاویلی رجحان سے نہ بچا سکے اور تصنیف وتالیف وترجمہ میں بطور خاص سرسید کے تربیت یافتہ اور فیض یافتہ مولانا فراہی مرحوم کی اختیار کردہ بودی تاویل قبول کر لی۔ محقق دریابادی کا کارنامہ تو یہ تھا کہ انہوں نے سرسید کی غلطی کا ایک منشا تاریخ سے ڈھونڈ نکالا تھا، لیکن علامہ فراہی نے اسے نظمِ قرآن کے تناظر میں کیسے ثابت کیا ہوگا اور علامہ سید سلیمان ندوی اس کی توجیہ وتائید کن بنیادوں پر کر سکے ہوں گے، اس کا علم نہیں۔ (۱) حاشیہ (تبصرے ص۱۳۰۔۱۳۱)

حاشیہ (۱): اس موقعہ پر یہ عرض کرنے کے ساتھ ہی کہ علامہ سید سلیمان ندوی کی اس قسم کی ''تحریریں حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ سے تعلق اور بیعت سے پہلے کے دور کی لکھی ہوئی ہیں اور بعد میں ایک اعلانِ عام کے ذریعہ رجوع واعتراف کے ذریعہ انہوں نے اپنی اس قسم کی باتوں سے اعلانِ برائت ظاہر فرمادیا تھا۔'' یہ صراحت بھی ضروری ہے کہ اس رجوع واعتراف والے اعلان (۱۹۴۲ء) کے بعد بھی ایسی شدید نوعیت کی نہ سہی، لیکن فی الجملہ ملتبس تحریریں علامہ کے قلم سے صادر ہوتی رہی ہیں، چنانچہ ایک طالب کے لئے شبلی کے مضمون قضاوقدر پڑھنے کی سفارش، اس کا ایک نمونہ ہے، یہ سفارش مذکورہ اعلان کے بعد کی ہے۔ شبلی کا مضمون ''قضاوقدر'' سرسید کے ذہنی نظریہ کا خارجی مظہر ہے۔ اسی طرح حیاتِ شبلی جس کی تالیفی کاوش ۱۹۲۵ء سے، جاری تھی ۱۹۴۵ء میں، ترتیب وتدوین کے مراحل سے = =

(۴) تاویلی رجحان کا ہی یہ اثر ہے جو محقق دریابادی کی تحریروں میں اس طور پر بھی رونما ہوتا ہے کہ ایک طرف تو مجازی معنی مراد لینے پر، وہ خفگی کا اظہار کرتے ہیں، مثلاً تفسیر ماجدی کا یہ اقتباس پڑھئے:

''بعض لوگوں نے وادی نملہ سے انسانی قبیلہ میں نمل کا مسکن مراد لیا ہے۔انہوں نے مکر و حیلہ اختیار کیا ہے۔امروہہ (ضلع مراداباد) کے کوئی صاحب سید محمد حسن نقوی نام کے گزرے جنہوں نے غایۃ البرہان فی تاویل القرآن اردو زبان میں لکھی ہے، بائبل کا مطالعہ انہوں نے خوب کیا ہے، کہنا چاہئے کہ وہ اس کے حافظ تھے، لیکن کاش یہی بات ان کی قرآن فہمی اور قرآن دانی کی بابت کہی جاسکتی۔انہوں نے آیت کی عجیب تاویلات کرڈالی ہیں، چنانچہ یہاں بھی اس بائبل کا سہارا لے کر نمل سے مراد چیونٹی نہیں بلکہ قبیلہ ہی نمل لکھا ہے اور آگے چل کر ہدہد کو بجائے ایک پرندہ کے ایک فوجی افسر قرار دیا ہے۔'' (تفسیر ماجدی جلد۵ص۸۱،۲۰۱۳ایڈیشن)

دوسری طرف تاویلِ بے جا سے خود کو روک نہیں پاتے۔اسی لئے غایۃ البرہان کے مصنف کے ذریعہ اختیار کردہ ''عجیب تاویلات'' کے نمونے دریابادی تفسیر میں بھی موجود ہیں، گوان پر حدیثِ دیگراں کا حجاب پڑا ہوا ہے، اور علی الاطلاق غیر مشروط باطل کی تائید نہیں ہے بلکہ صحیح وغلط دونوں کی آمیزش کے ساتھ ہے۔اس کی ایک مثال ملاحظہ ہو: **ولسلیمٰن الریح عاصفۃً تجری بامرہ** کے تحت مرقوم ہے ''قرآن مجید اس تفصیل سے خاموش ہے کہ ہوا سے حضرت سلیمان کن کن طریقوں سے کام لیتے تھے۔آیا ہوائی جہاز ہوتے تھے یا کیا؟''

== گزرنے کے بعد مکمل ہوکر موصوف کی زیرِ نگرانی شائع ہوئی، میں بھی اس قسم کے نمونے بکثرت موجود ہیں، اور یہ سلسلہ یعنی احتیاط کی طرف توجہ ہے لیکن فکری زلات بھی ساتھ ہی ساتھ لگے ہوئے ہیں، ۱۹۴۸ء تک چلتا چلا گیا ہے، مجموعی طور پر نوعیت یہ ہے کہ ۱۹۳۸ء تا ۱۹۴۲ء کی تحریریں محتاط ہیں ۱۹۴۲ء تا ۱۹۴۸ء کی تحریریں زیادہ محتاط اور اقلِ قلیل زلات پر مشتمل ہیں، جبکہ ۱۹۴۹ء سے وفات ۱۹۵۳ء تک کا زمانہ مذکورہ ہر قسم کے تسامح اور بے احتیاطی سے بالکل پاک اور بے داغ ہے۔اور اس کے ساتھ یہ وصف اضافی ہے کہ ۱۹۴۲ء والے اعلانِ رجوع کے بعد کے ادوار میں آں موصوف کو اس کا خیال برابر رہا کیا کہ ایسے تمام مقامات کی نشاندہی ہوکر ترمیم ہوجائے، لیکن افسوس کہ وہ خود کتابوں میں ترمیم نہیں کر پائے تھے کہ وفات ہوگئی۔اَللّٰھُمَّ اغْفِرْ لہٗ وَارْحَمْہُ۔اب ایک بات اس وقت یہ ہے کہ علامہ نے جن مضامین میں ترمیم فرمائی تھی، ایسے ترمیم شدہ مضامین بھی جو لوگ بلا ترمیم واستدراک کے چھاپ رہے ہیں، اس کی ذمہ داری، ظاہر ہے کہ چھاپنے والوں پر ہے۔مثلاً سیرۃ النبی جلد سوم کا بابِ معجزہ از مولانا عبدالباری ندویؒ اور خود مولانا سید سلیمان ندویؒ کا معجزہ پر لکھا گیا وہ مضمون جس میں معجزہ کے دلیل نبوت ہونے کے باب میں علامہ ابنِ رشد فلسفی کا صرف اتنے فرق کے ساتھ اتباع کیا گیا کہ فلسفی مذکور نے معجزہ کو دلیلِ خطابی کہا، موصوف نے اسے دلیلِ جدلی قرار دیا۔حالانکہ در حقیقت معجزہ اپنے ظہور کے لحاظ سے دلیلِ لمی ہے اور ثبوت کے لحاظ سے دلیلِ انی۔اور یہ دونوں برہان کی قسمیں ہیں۔بلاتحشیہ اور استدراک، اس قسم کے مضامین کی اشاعت کے جو ضرر ہے اس کا انتساب علامہ کی طرف نہیں ہوگا، وہ اس سے بری ہیں۔ایسے باریک فرق کی طرف اگر ان کو التفات ہوا ہوتا تو وہ ضرور تعبیر بدل دیتے۔)

''بعض جدید مفسروں نے جو یہ معنی لئے ہیں کہ ہوائے موافق آپ کے قبضے میں آجانے سے مراد آپ کا ہوائی سفر نہیں، بلکہ صرف یہ کہ آپ کے تجارتی جہازوں کے بیڑے جو مغرب میں بحر روم اور جنوب میں بحر احمر میں کام کرتے تھے، اُن کی آمد ورفت تمام تر آپ کے قبضہ میں آ گئی تھی، تو یہ تاویل اگر چہ بعید ہے، تاہم الفاظِ قرآنی کے اندر اس کی گنجائش نکل سکتی ہے۔''

پھر اس گنجائش کو اپنے تائیدی تبصرہ سے مزید قوت اس طرح پہنچائی کہ ''دخانی جہاز کی ایجاد سے قبل بادبانی جہازوں سے سفر کا دار مدار بڑی حد تک ہوا ہی کی موافقت پر رہتا تھا۔''

تاویل کا یہ رجحان ہے تفسیر کے ایک خاص طریقہ کار (Methodology) کے اختیار کرنے سے پیدا ہوا ہے جس میں منقول تفسیر سے اعراض کر کے الفاظِ قرآنی کے اندر گنجائش نکالی جاتی ہے۔ گنجائش دکھلانے کی یہ روش در حقیقت سرسید اور علامہ حمید الدین فراہی کے نظمِ قرآن (۱) کے طریقہ سے ماخوذ ہے، اس نظمِ قرآن کی حقیقت کیا ہے ؟ اس کا جائزہ لینا بھی ضروری ہے جو کسی موقعہ پر لیا جائے گا، ہاں یہ فرق ضرور ہے کہ محقق دریابادی بالکل اسی طرح کی بات نہیں کہتے جس قسم کی بات سرسید اور فراہی کہتے ہیں لیکن ملی جلی بات یعنی التباس کے ساتھ اس طرح پیش کرتے ہیں کہ اہلِ حق کا طائفہ بھی زیادہ ناراض نہ ہو اور اہلِ زیغ کے گروہ کی بھی تسلی رہے۔ سورہ سبا کی آیت نمبر ۱۲" **غدوها شهر و رواحها شهر**'' کی تفسیر مذکورہ طریقہ کار کا تتمہ ہے، ملاحظہ ہو:

(۱) حاشیہ: علامہ حمید الدین فراہی نے مولانا فیض الحسن صاحب شارحِ حماسہ سے ادب کی تکمیل ضرور کی تھی، لیکن چوں کہ موصوف کا ترجمہ وتحریر کا طرز واسلوب سرسید کی نگرانی میں اور سرسید کے طریقہ پر یعنی تمام تحریروں میں بیٹھا زہر بھرنے اور سلف کے دینی اصولوں سے بے اعتمادی کی کاوش کے تحت علی گڑھ مدرستہ العلوم میں بی۔ اے۔ کرنے کے دوران پروان چڑھا تھا، اس لئے تفسیر کا اصول بھی انہوں نے سرسید سے حاصل کیا۔ سرسید نے تو یہ کہہ کر اپنا موقف واضح کر دیا تھا کہ علمائے اسلام نے جو احادیث وروایات کے ذریعہ شانِ نزول متعین کیا، ان'' کی بنیاد صرف روایاتِ ضعیف پر ہے'' اس لئے ''ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرنے کے، کہ ہمارا بیان اس لئے غلط ہے کہ مفسرین نے اس کے برعکس بیان کیا ہے'' (نظریۂ فطرت ص ۲۸۸، از ڈاکٹر ظفر حسن) ڈاکٹر رضی الاسلام ندوی، سرسید کا یہ نظریہ ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں'' ٹھیک یہی نقطۂ نظر مولانا فراہی کا بھی ہے۔ (سرسید اور علومِ اسلامیہ۔ تفسیر القرآن اور مابعد تفاسیر ... ص ۸۱)'' اور جس نے دوسرے مفکروں کا نقطۂ نظر جاننا چاہا ہوگا، بس پر یہ بات مخفی نہ رہی ہوگی کہ یہی نقطۂ نظر علامہ شبلی کا بھی ہے، امین احسن اصلاحی اور مودودی صاحب کا بھی اسی نقطۂ نظر کے قریب آنے اور اختیار کرنے کا جی چاہتا ہے اور اختیار کرتے بھی ہیں لیکن اتنا پیچ پچ کر کہ ان کی تحریروں کے حوالے سے عام ناظرین کو ان کی اس فکر کا اندازہ نہ ہونے پائے۔ مولانا عبد الماجد دریابادی ان حضرات کی فکروں سے موافقت نہیں کرتے لیکن تحت الشعوری احساس کے تحت تائید ضرور کرتے ہیں۔)

''شہر مرادف ہے مسیرۃ شہر کے، یعنی مہینہ بھر کی راہ اور راہ بھی وہ جتنی کہ ایک تیز رو اسپ سوار مہینہ بھر میں

طے کرے۔'' یہ تحقیق بالکل درست ہے،لیکن اس کے بعد یہ خلط بھی ہے:''گویا بڑے بڑے تیز رفتار ہوائی جہاز آپ کے تابع تھے۔گو وہ بجائے تیل اور مشنری اور انجن وغیرہ کے براہِ راست قدرتِ الٰہی سے چلتے ہوں۔''(تفسیر ماجدی ج۶ص۳۹۵) کچھ محسوس فرمایا آپ نے؟ موصوف نے راہ پیچ پیچ کی نکال لی ہے۔درحقیقت جہاز رانی کی تاویل صاحبِ تفسیر کے نزدیک بھی مرغوب نہیں ہے، بلکہ انہیں ناظرین کی تسلی مقصود ہے،خواہ وہ کسی طریقہ سے حاصل ہو۔ جب ایسی بات ہے،تو یہ سوال ضرور پیدا ہوتا ہے کہ تفسیر ماجدی کا اہلِ سنت کے مسلک کی رو سے استناد، کیوں کر قائم رہ سکتا ہے؟ اور اگر اہلِ سنت کے مسلک اور ان کے اصولوں کے موافق رکھنا منظور تھا،تو اختلاط و التباس کی ضرورت کیا تھی؟''ہوا سے حضرت سلیمان کن کن طریقوں سے کام لیتے تھے؟'' یہ سوال پیدا کر کے تسخیرِ ریح سے جہاز رانی مراد لینا،درحقیقت پیش رو اہلِ زیغ کی تاویل کو ہوا دینا ہے۔اہل سنت کے اصولوں اور جمہور کے مسلک کے موافق تفسیر سے واقفیت کے لئے بیان القرآن سے ذیل کا اقتباس پیش کیا جاتا ہے:

''اور ہم نے سلیمان (علیہ السلام) کا زور کی ہوا کو تابع بنا دیا تھا۔کہ وہ ان کے حکم سے اس سرزمین کی طرف چلتی جس میں ہم نے برکت رکھی ہے(مراد ملک شام ہے کذا فی الدرعن السدی جوان کا مسکن تھا کما روی و یدل علیہ عمارتہ بیت المقدس یعنی جب ملک شام سے کہیں چلے جاتے اور پھر آتے تو یہ آنا اور اسی طرح جانا ہوا کے ذریعہ ہوتا تھا جیسا درمنثور میں بروایت وتصحیح حاکم حضرت ابنِ عباس سے اس کی کیفیت مروی ہے کہ سلیمان علیہ السلام مع اعیانِ ملک کے کرسیوں پر بیٹھ جاتے، پھر ہوا کو بلا کر حکم دیتے، وہ سب کو اٹھا کر تھوڑی دیر میں ایک ایک ماہ کی مسافت قطع کرتی۔''

الفاظِ قرآنی کے اندر جہاز رانی کی گنجائش نکالنے کی تردید بھی بیان القرآن میں صراحت کے ساتھ موجود ہے،فرماتے ہیں:''اور بعضوں نے جو تسخیرِ ریح میں خواہ مخواہ تاویل کی ہے کہ جہاز رانی مراد ہے تو فسخرنا لہ اور تجری بامرہ الفاظِ قرآنیہ واقعہ سورہ ص(جس کا ترجمہ یہ ہے''ہم نے ہوا کو ان کے تابع کر دیا کہ ہوا ان کے حکم سے جہاں وہ (جانا) چاہتے نرمی سے چلتی'' ج۱۰ص۹،۱۰۔ف)اور حاکم کی تصحیح سے جو روایت ضمنِ ترجمہ میں مذکور ہوئی ہے یہ سب ان تاویلاتِ فاسدہ کو دفع کرتی ہیں۔'' پھر البلاغہ کے تحت حاشیہ میں تحریر فرماتے ہیں:

''قو لہ فی قصة داو د''و سخرنا مع داود ''و فی قصة سلیمان ''ولسلیمان الریح''فی الـروح جیٔ با للام ھٰھنا دون الاولیٰ للدلالة علیٰ ما بین التسخیرین من ا لتفاوت فانّ تسخیر ما سـخّـر لـہ(ای لسـلیمان.ف) علیہ ا لسلام کان بطریق الانقیاد الکلی لہ فا لامتثال بامرہ و نھیہ بـخلاف تسخیر الجبال وا لطیر لداو د علیہ ا لسلام فانّہ کان بطریق التبعیة وا لاقتداء بہ علیہ ا

لسلام فی عبادة الله عزَّ و جَلَّ.''(بیان ج ۷ ص ۵۴)

اس جز کو محقق دریابادی نے مولانا تھانویؒ کے حوالہ سے لکھا بھی ہے کہ داؤ د کے لئے لفظ ''مع (استعمال کیا گیا ہے، جس کی رو سے۔) تسخیر سے مراد محض تبعیت واقتدا فی التسبیح ہے نہ یہ کہ ان کے فرمانے سے تسبیح کرتے تھے، گو ممکن یہ بھی ہے مگر محتاجِ دلیل ہے۔'' پھر اپنی تشریح میں یہ لطیف فرق بھی ذکر فرمایا ہے:

''یہ نکتہ اکثر مفسرین کی نظر سے اوجھل رہ گیا کہ مع داود ہے نہ لداود۔''(تفسیر ماجدی ص ۳۱۸)۔

اور لطف یہ کہ اپنی تفسیری فہم و بصیرت کو محقق دریابادی، مولانا تھانویؒ سے ہی ماخوذ ومستفاد بتاتے ہیں: ''اپنی تفسیر دانی، تفسیر نویسی کا بھرم تو اسی ذات سے قائم تھا، اپنا کام ہی کیا تھا بجز اس کے کہ اُس عالم وعارف کے افاداتِ تفسیری صفحہ کے صفحے، ورق کے ورق نقل کر دئے، کہیں بجنسہ کہیں کتر بیونت کر کے۔''

نفسیاتِ ''ہم، آپ'' کے مصنف، اور ''فلسفہ جذبات'' کے فاضل ومحقق نے، اپنے ہر چیز کے اظہار کی عادت کے طبعی وصف کی وجہ سے، اور یہ کہ موقعہ بھی مولانا تھانویؒ کی وفات کے صدمے کا تھا، یہ سطور سپردِ قلم فرمائیں۔ لیکن اس میں ''کتر بیونت'' کے اعتراف کو اس پر محمول نہیں کیا جا سکتا، کہ انہوں نے مضمون ومفہوم کی حفاظت کے ساتھ کچھ اختصار وتبدیلی کر دینے کو ''کتر بیونت'' تواضعاً فرما دیا ہو۔ اس لئے کہ بعض موقعوں پر صورتِ حال زیادہ سنگین ہے۔ زیرِ بحث مسئلہ میں ''کتر بیونت'' یہ ہوئی کہ ''لام'' اور ''مع'' سے متعلق تھانویؒ تحقیق کے صرف ایک جز کو ذکر کیا اور دوسرے جز سے صرفِ نظر کر کے فاسد تاویل کے لئے نہ صرف راہ نکالی بلکہ اسے باوقعت بنا کر اس طرح پیش کر دیا گیا کہ گویا یہ بھی کوئی تحقیق ہے۔ مسئلہ تاویل وتحقیق کے حوالے سے مولانا سید سلیمان ندویؒ کی ذکر دہ ایک عجیب بات یاد آ گئی، وہ لکھتے ہیں کہ ''یورپین فاضلوں نے ایک قسم کا اپنا یہ دستور بنالیا ہے کہ جس بات کو عام مسلمان مانتے ہوں، وہ اس کے خلاف ثابت کر کے اپنی فضیلت کا ثبوت پیش کریں۔'' اگرچہ اس بات کو دریابادی مفسر کے مسلم ذہن سے کوئی واسطہ نہیں ہونا چاہئے! لیکن ہمیں حیرت ہوتی ہے، جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ انہوں نے ایک طرف تو یہ کیا ہے کہ خواہ اقوالِ شاذہ سے ہی سہی، اپنی ہر بات کے لئے کوئی نہ کوئی دلیل ڈھونڈ کر ضرور لائے ہیں، دوسری طرف تفسیری اقوال، حق وباطل، ہر طرح کے، کثرت سے، اپنی تفسیر میں ذکر کر دئے ہیں، پھر کبھی باطل کو حق بنا کر پیش کر دیا اور کبھی التباس پیدا کر کے چھوڑ دیا اور کبھی راجح ومرجوح ہونا بھی ذکر کر دیا اور یہ سب کرنے میں ،انہیں، بقول ان کے، مداہنت سے کام لینا پڑا، (یعنی، وہ اس سے زیادہ التباسات پیدا کرانا چاہتے تھے۔(مکتوباتِ ماجدی، مکتوب بنام مولانا محمد اویس نگرامی جلد سوم ص ۱۲))۔

موصوف کے اس طریقہ کار کے نتیجہ میں تفسیر سے استفادہ کرنے والے کو مفسر کے وسعتِ مطالعہ، اور مولانا

رابع صاحب کے بقول ''تفسیر میں اختصاص'' کا، نیز تفسیر اوراس کے متعلقات پر نظر اور معلومات کی کثرت کا اندازہ ہوتا ہے،لیکن یہ فیصلہ کر پانا قاری کے لئے مشکل ہو جا تا ہے کہ اعتقاد اور عمل کے باب میں اس کے لئے ضروری کیا ہے؟ کیوں کہ ظاہر یہ ہے کہ یہ تفسیر عوام کے لئے ،جدید تعلیم یافتوں کے لئے ،اور ایسے حضرات کے لئے لکھی گئی ہے جو دینی تحقیقات کی فہم نہیں رکھتے اور دینی اصول اور مسائل تو کجا مبادی سے بھی واقف نہیں ہوتے۔ ایسی صورت میں موصوف کا اختیار کردہ طریقہ کار، ان لوگوں کے لئے تو مفید ہے جنہیں تحقیقی مقالہ(Thesis) لکھنا ہو ،ڈاکٹریٹ(Ph.D.) کے لئے درکار فُلْفِلْمِنْٹ (Fulfilment) تیار کرنا ہو یا تفسیر کے باب میں گم شدہ حقائق کی یافت کے لئے کاوش پیشِ نظر ہو۔ ایسے لوگوں کو راہ دکھانے کے لئے یقیناً یہ تفسیر نہ صرف کارآمد بلکہ بقول مولانا عبد اللہ عباس ندوی مرحوم ''مفسر گر'' کی حیثیت رکھتی ہے اور ہر اہل، نا اہل کے مفسر بننے کا شوق کو مہمیز دینے کا م کرنے والی ہے، کیوں کہ اس طریقہ کار میں کسی ایک نقطۂ خیال کو محور بنالینے کے بعد، موافق ومخالف دلائل ذکر کر کے، نتیجہ بحث میں، اپنے موافقات کو جمع کیا جاتا ہے، اور کسی قدر تشنگی بھی چھوڑ دی جاتی ہے، تاکہ اگلے محقق کے لئے تحقیق وتفتیش کی اور تنقید وتنقیح کی راہ باقی رہے۔ لیکن اہلِ سنت کے مسلک کے تحت، یہ طریقہ بہر حال مضر ہے کہ عقلاً ونقلاً تائید شدہ طریقۂ جمہور سے منحرف نقطہ خیال کو بلا نقد وتبصرہ درج کر دیا جائے۔ موافق ومخالف خیالات تفسیر ماجدی میں جس انداز سے جمع کئے گئے ہیں یا اہلِ باطل کے خیالات متعدد جگہوں پر بلا تردید وتقبیح کے، ذکر کئے گئے ہیں، اس کی وجہ سے اس تفسیر کا استناد واعتبار مجروح ہوا ہے کیوں کہ دورِ حاضر میں قاری کے ذہن کو فکری تشویشات سے بچانے کا اہتمام ملحوظ رکھا جانا عین تقاضائے وقت ہے۔

''کسی نقطۂ خیال کو محور بنالینے'' کا انتساب محقق دریابادی کی طرف ممکن ہے کہ عجیب محسوس ہو۔ لیکن اس کے نمونے آپ خود تفسیر کے مطالعہ سے ملاحظہ فرمالیں گے۔ یہاں گفتگو چوں کہ مجاز کے متعلق ہو رہی ہے، اس تعلق سے بعض مرتبہ یہاں تک نوبت آتی ہے کہ مجاز اور حقیقت کا فرق مختلط کر دیا جاتا ہے اور جو بات موصوف کے ذہن وفکر کے موافق ہے، بس، اسے اختیار فرمالیتے ہیں، خواہ ذکر کردہ توجیہ میں کوئی وزن ہو یا نہ ہو۔ اس کا نمونہ ملاحظہ فرمائیے: سورہ اعراف کی آیت نمبر ۱۳۳ میں فارسلنا علیہم الطوفان کی تفسیر میں نمبر ۱۷۲ کے تحت لکھتے ہیں: ''عربی میں طوفان ہر شدید وملک گیر حادثہ وابتلا کو کہتے ہیں۔'' بالکل بجا ہے۔ لیکن کیا اس معنی پر یہ تحقیق منطبق ہے جسے موصوف نے معاً بعد ذکر کیا ہے کہ: ''طوفانِ آبی کے معنی محض مجازاً پیدا ہوئے ہیں۔''؟ ظاہر ہے کہ نہیں۔ کیوں کہ اس تحقیق پر یہ سوال پیدا ہونا ناگزیر نہیں ہے کہ جن مفسروں نے اپنی تفسیروں میں طوفان کی تشریح طوفانِ آب سے کی ہے، جیسا کہ حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے ''کثرتِ بارش کا طوفان'' سے تفسیر فرمائی ہے، کیا ان مفسروں نے حقیقت کو چھوڑ

کر مجازی معنی کے ساتھ تشریح کر دی ہے؟ ذیل میں ہم مفسر دریابادی سمیت چند مفسروں کے حوالے سے آیت میں مذکور لفظ طوفان کی تشریح پیش کرتے ہیں:

محقق دریابادی نے فارسلنا علیہم الطّوفان کا ترجمہ یہ کیا ہے: ''پھر ہم نے ان پر بلا نازل کی۔''

مولانا شبیر احمد عثمانیؒ نے اس بلا یا شدید و ملک گیر حادثہ کی تفسیر یہ فرمائی ہے ''یعنی بارش اور سیلاب کا طوفان یا طاعون کی وجہ سے موت کا طوفان علی اختلاف الاقوال۔'' (حواشی عثمانی ص ۲۲۰)

حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے اپنی تفسیر میں ترتیب وار ۹ بلیات ذکر کرتے ہوئے تیسرے نمبر پر لکھا ہے: ''(۳) ان پر (کثرتِ بارش کا) طوفان بھیجا جس سے مال اور جان تلف ہونے کا اندیشہ ہو گیا۔'' (بیان القرآن جلد ۴ ص ۴۷) پھر لفظ ''طوفان'' پر یہ حاشیہ تحریر فرمایا ہے:

''قولہ فی الطوفان الخ .طوفان ما یدلُّ علی الترتیبِ و التفصیلِ والتفسیر الخاص کلہ ماخوذ من الماثور فی الدر المنثور .''

مذکورہ بالا تشریحات دیکھنے کے بعد کیا اس خیال کو مزید تقویت نہیں ملتی کہ اس جگہ مفسر دریابادی کے قلم سے سخت تسامح واقع ہوا ہے۔ اور اس کی وجہ ہم ابھی ذکر کر آئے ہیں کہ یہ محض ایک امر اتفاقی نہیں ہے بلکہ اس تسامح کے پس منظر میں ان کا اپنا خاص رجحان ہے۔ مندرجہ بالا آیت کی تشریح میں جو کہا گیا ہے کہ 'طوفانِ آبی کے معنی محض مجازاً پیدا ہوئے ہیں۔'' یہ صحیح نہیں ہے کیوں کہ یہاں حقیقت اور مجاز کا کوئی تعارض اور تقابل ہے ہی نہیں ۔ بلکہ لفظ ''طوفان'' ایک ''مشترک'' لفظ ہے، جس کے متعدد معانی میں سے جو بھی معنی مراد لئے جائیں گے، وہ حقیقی کہلائیں گے۔ جیسے لفظ ''عین'' ایک مشترک لفظ ہے جس کے معنی آنکھ، پانی کا چشمہ، سونا، ذات، وغیرہ ہیں۔ اپنے موقعہ پر ان میں سے جو بھی معنی مراد لئے جائیں گے، وہ حقیقت پر ہی مبنی ہوں گے۔ اب یہ الگ مسئلہ ہے کہ زیادہ قرینِ مقام کون سے معنی ہیں اور دوسرے دلائل سے ترجیح کس معنی کو ہے۔

مذکورہ بالا تشریحات میں تفسیر ماجدی سمیت تینوں ترجمے اور تفسیریں درست ہیں۔ لیکن تفسیرِ ماجدی میں بے احتیاطی کی بات یہ ہے کہ صاحبِ تفسیر نے ترجمہ ٹھیک طریقہ سے کرنے کے باوجود تفسیر و تشریح کرتے وقت مشترک اور مجاز کے اتنے اہم اور بدیہی فرق میں خلط کر دیا۔ اب اگر اس کا ضرر صرف ان کی ذات تک اور ان کی تفسیر تک رہتا، تو بھی اس کو محض ایک معمولی تسامح ہی سمجھا جاتا، لیکن جب انہوں نے یہ لکھ دیا کہ ''طوفانِ آبی کے معنی محض مجازاً پیدا ہوئے ہیں۔'' تو یہ تعریض دوسری صحیح تفسیروں پر بھی ہو گئی، کہ گویا دوسری تفسیروں میں اختیار کردہ تعبیر درست نہیں ہیں جہاں بے ضرورت مجازی معنی مراد لے لئے گئے ہی۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس تسامح کے لئے تبادرِ ذہنی کیا ہے؟ کیوں کہ ہر خیال کے پیچھے ایک تحت ا لشعوری احساس (Subconcious stimulation) اپنا کام کرتا رہتا ہے۔اس کا اندازہ کرنے کے لئے ہمیں اس مراسلت کی طرف رجوع کرنا ہوگا جو مذکورہ بالا تفسیری مقام کے متعلق مولانا تھانویؒ کے ساتھ ہو چکی ہے جس سے اصل ذہنی رجحان کا پتہ چلتا ہے، مراسلت درج ذیل ہے۔''م'' سے مراد ماجد''ا'' سے اشرف:

م:''کثرتِ بارش کا طوفان'' طوفان کی تفسیر میں تو متعدد اقوال آئے ہیں۔اگر یہاں بھی کسی قدر مبہم اور غیر معین ہی رکھا جائے، تو تاریخ سے قریب تر ہے۔

ا: میں نے زیادہ شہرت کو مرجح سمجھا۔زیادہ شہرت کی روح المعانی میں تصریح ہے۔یہ احسن ہے کہ ترجمہ مبہم رہے اور اس پر یہ حاشیہ ہو جائے کہ اس کی تفسیر میں متعدد اقوال ہیں، زیادہ مشہور طوفانِ آب ہے۔'' (نقوش وتاثرات ص۴۴۵،۴۴۶) یہ لکھنے کے بعد، مولانا تھانویؒ نے یہ استدراک بھی فرمایا ہے:''غالباً اسی (گذشتہ۔ف) خط میں آیت فارسلنا علیہم الطّوفان ۔الخ کے معانی متعددہ میں سے طوفانِ آب کی ترجیح کی بنا، میں نے اس معنی کی زیادتِ شہرت کو لکھا تھا۔اس کے بعد ایک وجہِ مرجّح اور ذہن میں آئی، وہ یہ کہ قرآن مجید میں ایک دوسرے مقام پر یہ لفظ اسی معنی میں وارد ہوا ہے فَاَخَذَهُمُ الطُّوفَان (عنکبوت شروع رکوع ۲)۔اول میں (''کہ ترجمہ مبہم رہے''۔ف) اپنی رائے کی ترمیم ہے اور ثانی میں (''وجہِ مرجّح'' مل جانے سے۔ف) تائید ہے۔''

''طوفان'' سے متعلق اوپر ذکر کردہ لغوی وتفسیری تحقیقات سے اتنی بات صاف ہوگئی کہ یہاں ''مجاز'' تو کسی حال میں نہیں ہے۔اور یہ بات بھی کہ'' تاریخ سے قریب تر'' کرنے کے لئے اگر صحیح اصولوں کو پامال نہ کرنا پڑے اور گنجائش کی حدود میں اس موقعہ پر ترجمہ ''کسی قدر مبہم اور غیر معین رکھا جائے۔'' تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں، جیسا کہ محقق دریابادی نے اسی کا لحاظ کر کے غیر معین ترجمہ کیا ہے یعنی'' ''بلا''۔لیکن بے احتیاطی یہ ہوئی کہ ''تفسیر میں متعدد اقوال'' کی طرف اشارہ اس طور پر کیا کہ انہیں مجازی معنی بتلا دیا۔حالانکہ وہ اقوال بھی معنی حقیقی پر محمول تھے۔اس بے احتیاطی کا محرک درحقیقت تاریخی حیثیت کو اپنے مرتبہ سے بڑھانا ہے۔تاریخ پر اعتقاد کا یہی غلو طوفانِ نوح کی تفسیر میں بھی اپنا کام کرتا ہے، ملاحظہ ہو، مولانا تھانویؒ کو لکھے گئے ایک مکتوب میں فرماتے ہیں:

''جب بعثت صرف الیٰ قومہ تھی اور غرق ہونے والے حسبِ تصریح سورہ یونس صرف مُکَذِّبِین اور مُنْذَرِین تھے تو طوفان کو قومِ نوح تک کیوں نہ محدود رکھا جائے۔'' وجہ یہ کہ''اہلِ جغرافیہ اور طبقات الارض نے عمومِ طوفان کا انکار شد ومد سے کیا ہے۔''

اس وجہ کو مولانا نے اپنے ذہن میں بسا لیا۔اب اس کے بعد انہوں نے نہ یہ ملحوظ رکھنا ضروری خیال فرمایا

کہ اصولِ دین یعنی توحید، رسالت اور یومِ آخر کی تبلیغ میں چوں کہ تمام انبیاء متحد ہیں، لہٰذا ایک کی تکذیب تمام انبیاء کی تکذیب ہے۔اس لئے طوفانِ نوح صرف ان کی قوم تک محدود ہونے کے لئے یہ توجیہ نہ چل سکے گی، بلکہ اصول میں تمام انبیاء کی ''بعثت عام ہونے کی وجہ سے مُکَذِّبِین اور مُنْذَرِیْن بھی سب کو عام ہوگا۔''اور نہ اس دلیل کی طرف توجہ فرمائی کہ ''**لا تَذَرْ علی الارضِ من الکافرین دیّارا**'' سے طوفان کے عام ہونے پر دلالت ہو رہی ہے۔ موصوف کے لئے اپنی تائید کے واسطے بس یہ بات کافی ہوگئی کہ ''کوہِ ارارات کی وادیوں میں اب تک ایک مہیب طوفان کے نشانات ماہرینِ اثریات کو ملتے رہتے ہیں۔''اس لئے کوہِ ارارات کی وادیوں کے علاوہ جہاں نشانات نہیں مل پا رہے ہیں، وہاں طوفان نہیں آیا۔اور حضرت تھانویؒ کے توجہ دلانے سے بھی، اس امر کی کوئی ضرورت محسوس نہیں فرماتے کہ ماہرینِ اثریات کی طرف سے عمومِ طوفان کے انکار پر'' جو دلیل قائم کی گئی ہو، اس کے مقدمات دیکھنے چاہئیں، ورنہ تخمینِ محض تو قابلِ التفات نہیں۔''اور نہ اس اہم تنقید کی ضرورت محسوس فرماتے ہیں کہ اہلِ اثریات کی تحقیق کی رو سے تو وجودِ طوفان کا ثبوت ہوا، عمومِ طوفان کی نفی تو نہ ہوئی۔پھر مولانا تھانوی محقق دریابادی کو ان اہم نکتوں کی طرف بھی متوجہ فرماتے ہیں کہ (۱)''اگر طوفان عام نہ ہوتا تو حضرت نوح علیہ السلام کو بجائے کشتی بنانے کے ہجرتِ ارضِ بعیدہ کا حکم کیا جانا کافی تھا۔''(۲) طوفان عام نہ ہونے کی صورت میں ''اگر بعض کفار اس وقت بچ جاتے تو ان کی نسل منقطع ہونے کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی''جب کہ یہ واقعہ ہے کہ ان کی نسل منقطع ہوئی، چنانچہ ''آیت **و جعلنا ذُرِّيَّةَ هُمُ الباقِين**'' سے یہ امر یقینی ہے'' کہ تمام روئے زمین کے کفار ہلاک ہوئے، ان کی نسل منقطع ہوئی۔ان سارے عقلی و نقلی اصول و دلائل اور قواعد کا کوئی جواب دیے بغیر تاریخی رجحان کے تحت کیا گیا اپنا استنباط محققِ موصوف یہ فرماتے ہیں:''و الّذین کذّبوا بایٰتِنا'' ۔یہ الفاظ خود اس پر دلالت کر رہے ہیں کہ طوفان صرف مُکَذِّبِین و منکرین کے لئے بطور سزا کے آیا تھا۔ساری دنیا سے اس کا تعلق نہ تھا۔''

(تفسیر ماجدی جلد۲ص ۱۷۷ حاشیہ نمبر ۸۷، ایڈیشن ۲۰۰۸ء)

(جاری......)

گیارہویں قسط:

تفسیر ماجدی کا مطالعہ!

فخرالاسلام (ایم.ڈی) مظاہری علیگ

تاریخی نقطہ نظر پر کلام کرنا، اور اس حوالے سے مغربی اصولوں کے اثرات اور مفاسد جو مسلمان مفکروں کی تحریروں میں سرایت کر گئے ہیں، ان کی مثالیں اور نمونے دکھلانا، سرِ دست پیش نظر نہیں ہے۔ ابھی تو یہ بتلانا مقصود ہے کہ ظاہری معنیٰ کو ترک کر کے تاویل بعید کے لئے نصوصِ قرآنیہ کا سہارا لینا اور یہ کہنا کہ ''الفاظِ قرآنی کے اندر اس کی گنجائش نکل سکتی ہے'' یا نکالی جا سکتی ہے، یا یہ کہ ''قرآن مجید اس باب میں خاموش ہے''، کو ڈھال بنا کر نصوص کے مدلولات سے قطع نظر کر کے علم تاریخ کے زیر اثر قائم شدہ خیالات کو مدلول قرآن کے معارضہ میں پیش کرنا، یہ روش بھی تفسیر ماجدی میں جا بجا اختیار کی گئی ہے۔ ذیل کی مثال بھی اسی کا نمونہ ہے:

(۵) مدلولِ نص، صحیح دلیلِ عقلی اور مفسرین کے مسلّمہ اصولوں سے، نیز جمہور کی تفسیر سے گریز کر کے قرآن کے معانی متعین کرنے کے حوالے سے، مولانا تھانویؒ کے ساتھ مراسلت میں وجعل منھم القِردَۃَ والخنازیر کی تفسیر کے متعلق مفسر دریابادی کے رجحان کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے، یہاں پر ہم یہ دکھانا چاہتے ہیں کہ موصوف نے اپنے اُس عہد کی خلاف ورزی کی ہے جس کا اقرار انہوں نے مولانا تھانویؒ سے کیا تھا۔ مسئلہ زیر بحث کے متعلق بار بار کی مکاتبت و مراسلت کے بعد اخیر میں موصوف نے یہ فرمایا تھا کہ ''اب صورت یہ خیال میں آئی ہے کہ پہلے تو وہی قولِ جمہور نقل ہو پھر قولِ راغب اور پھر اس کی تضعیف کے لئے آگے یہ لکھ دیا جائے کہ ''لیکن محققین کا قول یہ ہے کہ.... یہاں جناب والا کی عبارت ملخصاً دے دی جائے''۔ اس سے انشاءاللہ وہی قولِ جمہور کا راجح اور قوی ہونا ظاہر ہو جائے گا۔''

کمٹمنٹ (Comittment) تو یہ ہوا، لیکن تفسیر میں، جمہور کا قول اور مولانا تھانویؒ سے مراسلت والا حصہ درج ہونے کے باوجود، آپ کو یہ معلوم ہو کر حیرت ہوگی، کہ تاویل کے پہلو کی بھی پوری قوت اور اہمیت کے ساتھ حمایت موجود ہے۔ سطورِ ذیل ملاحظہ ہو:

''یہ لوگ جو بندر اور سور بنائے گئے، کون تھے؟ کہاں کے تھے؟ کس زمانے کے تھے؟ قرآن مجید اس باب میں خاموش ہے، اور احادیث صحیح میں بھی کوئی تفصیل وارد نہیں ہوئی ہے۔''

مولانا نے یہ استفسارات قائم کر کے صحیح متداول تفسیر پر سوالیہ نشان لگا دیا ہے، حالاں کہ ان سوالوں کا جواب بالکل واضح ہے اور وہ یہ کہ ان مسخ شدہ اشخاص وافراد کی سوانح، بائیوڈیٹا (Biodata) اوران کی ہسٹری یقیناً مذکورنہیں،لیکن اس بات کا اعتراف مولانا دریابادی کو بھی ہے کہ خود اہلِ تاریخ کے یہاں اُس عہد کی تاریخ محفوظ نہیں۔ جب تاریخ محفوظ نہیں،تو کسی بھی معارضہ کا سرے سے سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اور اگر مدلول قرآنی تاریخ کے کسی واقعہ کے خلاف ہو،تو بھی نصوص کے ظاہری مدلول کے مقابلے میں اس لئے حجت نہیں کہ اہلِ تاریخ کا طرز یہ ہے کہ اپنے خیالات کے موافق واقعات درج کرتے ہیں،اس لئے ایسے کسی تاریخی واقعہ کا مرتبہ تخمین سے زیادہ نہیں،اس لئے ،وہ اپنے سے زیادہ قوی دلیل کے معارضہ میں ترجیح کا مستحق نہیں قرار پاسکتا، یہ تو ایک بات ہوئی۔ پھر اس کے ساتھ موصوف نے اہل سنت کا جو عقیدہ ''خیال'' کی شکل میں ظاہر کیا اور بعد میں یہ تاثر باقی رہنے دیا کہ جمہور سلف کی تشریحات وتفسیرات پر مبنی،عقیدہ کو کوئی تسلیم نہ کرے،تو اس میں نہ تو اہلِ سنت کے مسلک کی خلاف ورزی کی کوئی بات ہے اور نہ ہی یہ کوئی بدعت ہے۔ چنانچہ وہ بڑی روانی کے ساتھ باطل تاویل کی حمایت کر کے تفسیر خواں کا ذہنی اطمینان اس طرح کرا دیتے ہیں کہ ''اس پر (یعنی الفاظِ قرآنی پر۔ف) محض اجمالی ایمان بالکل کافی ہے۔'' اور اس حقیقت کو بالکل نظرانداز کر دیتے ہیں کہ اجمالی ایمان اور چیز ہے،معنوی مسخ کی تاویل کے لئے ظاہری مدلول کے خلاف درپے ہونا، نیز اسے ترجیح دے کر اہل باطل کے خوارق گریز فکر کی حمایت کرنا اور چیز ہے۔ پھر مزید تشفی اس طرح کراتے ہیں کہ مسخ صوری کی ''احادیث صحیح میں بھی کوئی تفصیل وارد نہیں ہوئی ہے۔'' اس طرح احادیث صحیح کا نام لے کر طریقہ استدلال کو مزید پیچیدہ بناتے ہیں۔

اصل بات کیا ہے؟ مولانا نے یہاں دو باتوں کے ذریعہ اپنی اختیار کردہ تاویل کو مضبوط کرنے کی کوشش کی ہے۔ ایک یہ کہ واقعہ تاریخ میں مذکور نہیں، دوسرے حدیث صحیح میں تفصیل وارد نہیں۔ ان دونوں باتوں کے تجزیہ کے وقت ہمیں اُس مکتوب کی یاد آتی ہے جو مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے سرسید احمد خاں کو لکھا تھا اور اس میں یہ فرمایا تھا کہ حدیث صحیح نہیں، حدیثِ ضعیف بلکہ ''ادنی درجہ کی روایتِ حدیث بشرطیکہ کسی اعلی درجہ کی روایت یا اپنی کسی مساوی ہی درجہ کے معارض نہ ہو، بڑے بڑے مورخوں کی روایتوں سے زیادہ قابلِ اعتبار ہے۔'' حدیثوں میں صحیح ،قوی ،ضعیف وغیرہ کے درجات اور ان کا فرق مراتب ''اگر چہ کچھ اثر کرے گا تو اہلِ ایمان کے حق میں اعتبار ہی کے مراتب کے بڑھانے گھٹانے میں اثر کرے گا، موجبِ بے اعتباری نہ ہوگا۔'' پھر حدیث ضعیف کے متعلق بھی یہ اہم بات ارشاد

فرمائی کہ ''نہ اپنے خیال کا وہ اعتبار ہے، نہ کسی تاریخ کا وہ اعتبار ہے جس قدر حدیث ضعیف کا ہونا چاہئے۔'' (تصفیۃ العقائد ص) (۱) اور دوسرا جواب وہ ہے جو خود مولانا تھانویؒ نے محقق دریابادی کو ہی دیا ہے جسے ملفوظاتِ حکیم الامت میں خواجہ عزیز الحسن مجذوب غوریؒ نے ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے: ''ایک فاضل مفسر نے کسی آیت کے متعلق یہ اشکال لکھ کر بھیجا کہ ان واقعات کا ذکر تاریخ میں نہیں ملتا۔ اس پر حضرت اقدس نے علاوہ دیگر علمی تحقیقات کے یہ بھی تحریر فرمایا کہ اگر اس شبہہ کو وقعت دی جاوے تو قرآنی خوارق کا سب کا انکار کرنا پڑے گا۔ کس کس کو تاریخ سے ثابت کیا جائے گا، آھ۔ پھر زبانی فرمایا کہ تاریخ بھی کوئی حجت ہے، تاریخ کا اعتبار ہی کیا؟ اگر کوئی تاریخ کو دلیلِ صحیح کے مقابلہ میں پیش کرے گا، تو ہم اس سے کہیں گے کہ اس کی کیا دلیل کہ یہ تاریخ صحیح ہے؟'' (جلد ۱۰ ص ۱۶۳، ۱۶۴، ادارہ تالیفاتِ اشرفیہ پاکستان)

تفسیر ماجدی پر مزید تبصرہ سے پہلے، اس موقعہ پر مولانا تھانویؒ کے اس جواب کی وضاحت مناسب ہے کہ ''اگر اس شبہہ کو وقعت دی جاوے کہ ''ان واقعات کا ذکر تاریخ میں نہیں ملتا'' تو قرآنی خوارق کا سب کا انکار کرنا پڑے گا۔''　　　ع۔ بنتی نہیں ہے بات بادہ وساغر کہے بغیر۔

تفسیر ماجدی میں تاریخی اصولوں کی دخل اندازی پر کلام ہم کو بعد میں کرنا ہے، لیکن تاریخ، عقلیات و شرعیات کی بعض ضروری گفتگو یہیں اس لئے چھیڑنی پڑ گئی، کہ ایسے خوارق جو مذہب کے حوالہ سے ذکر کئے جاتے ہیں ڈیوڈ ہیوم (۲) جیسے محققین کے نزدیک بھی عجائب پرستی کے دائرے میں آتے ہیں اور اس باب میں اس کی ذکر کردہ تحقیقات کا نتیجہ یہ ہے کہ مذہب کے حوالہ سے ذکر کئے جانے والے ایسے ''تمام بیانات کو اشتباہ کی نظر سے دیکھا جا سکتا ہے۔'' جو قوانین فطرت کی رو سے مستبعد ہوں یا ان کے خلاف ہوں۔ اور لطف یہ کہ اس نتیجہ کو وہ اس قدر بدیہی ظاہر کرتا ہے کہ اس کے لئے کسی دلیل کی بھی ضرورت نہیں سمجھتا۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ خارق فطرت واقعات کے لئے ہیوم کے نزدیک اگر چہ ایک درجہ ایسا موجود ہے، جس کی بنا پر ان کو قبول کیا جا سکتا ہے، اور وہ درجہ یہ ہے کہ ''انسانی شہادت (تاریخی ثبوت۔ ف) نہایت وسیع متواتر اور متفق علیہ ہو۔''

حاشیہ (۱) اب یہ الگ گفتگو ہے کہ حدیث ضعیف فضائل کے حق میں تو موثر ہے ہی، کسی ثابت شدہ حکم شرعی کی تائید بھی، اس سے ہو جاتی ہے، اس سے بڑھ کر یہ کہ اگر حدیث ضعیف متعدد طرق سے مروی ہو تو احکام اس سے ثابت بھی ہو سکتے ہیں۔

(۲) Human under standing کا ''فہمِ انسانی'' کے نام سے مولانا عبدالباری ندویؒ نے جو ترجمہ کیا ہے، وہ اسی مفکر کی کتاب ہے۔

ایسے واقعات کے قبول ورد کے متعلق ہیوم کا کہنا ہے کہ حکماء (اور مفکرین واہلِ سائنس) کا کام شک کے بجائے اس واقعہ کا یقین کر کے اس کی توجیہ اور اس کے علل واسباب کی جستجو ہونی چاہئے۔ اگر چہ ہیوم کے اس قول کے ''تانا'' اور'' بانا'' میں سے ایک درست ہے اور دوسرا متکلم فیہ ہے۔ متکلم فیہ جز علل واسباب کی جستجو'' کا ضروری ہونا ہے۔ ہیوم اس بات کو تسلیم کرنے کے لئے راضی نہیں ہے کہ علل واسباب کے بغیر بھی واقعات رونما ہو سکتے ہیں۔ اس کا یہ بے دلیل عقلی جز برہ اس وقت عجیب تماشہ دکھاتا ہے جب وہ کہتا ہے کہ یہی واقعہ جو قوانین فطرت کے موافق ہے لیکن حیرت انگیز ہونے کی وجہ سے اس کی طبعی توجیہ کی اطلاع نہیں، جب کسی نبی کی طرف منسوب کر کے معجزہ قرار دیا جائے تو ''اس پر یقین کرنے کے لئے کوئی انسانی شہادت قابلِ قبول نہ ہوگی۔'' کیوں؟ اس لئے کہ ''اس قسم کی شہادت خود اپنی تکذیب ہے۔'' اپنی تکذیب کیوں ہے؟ اس لئے کہ ''مذہب کے نام سے لوگ ہمیشہ مضحک وخرافات افسانوں کے دام میں آجاتے ہیں۔.... انسان ذوداعتقاد اور بالطبع عجائب پسند ہے، معجزات کا قبول عام اور بہ آسانی شائع و ذائع ہو جانا خود اس بات کا کافی ثبوت ہے کہ انسان میں عجائب پرستی کا کیسا شدید میلان ہے اور اس لئے عجائب پرستی کے تمام بیانات کو اشتباہ کی نظر سے دیکھا جاسکتا ہے۔.... ایک عقلمند آدمی پرانے زمانے کے حیرت زا تاریخوں کو پڑھ کر پکار اٹھتا ہے کہ عجیب بات ہے کہ اس قسم کے خارق عادت واقعات ہمارے زمانے میں ظاہر نہیں ہوتے۔ انہی وجوہ کی بنا پر دعوی ہے کہ مذہب کے نام سے جتنے معجزات (یعنی ہیوم کے بقول وہ خوارق جو خلاف قانون فطرت نہیں ہیں، لیکن مستبعد ہیں، وہ بھی جو کچھ۔ف) بیان کئے جاتے ہیں، وہ سب کے سب محض خرافات اور انسان کی اوہام پرست فطرت کا ڈھکوسلہ ہیں۔'' بتایئے! ہیوم تو قوانین فطرت کے موافق واقعات کو بھی معجزہ کا نام لگ جانے کی وجہ سے قابلِ یقین قرار نہیں دیتا جب کہ ہم معجزہ کی ماہیت کے حوالہ سے، اس کا قانون فطرت کے خلاف ہونا ضروری قرار دیتے ہیں۔ اس تفصیل کو سامنے رکھئے، پھر مفکرین عصر کے رجحانات کا جائزہ لیجئے۔

محقق دریابادی نے ہیوم کی مذکورہ بالا تحقیق پر استدراک کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ خارق عادت کا وقوع نہ صرف ہوسکتا ہے بلکہ ہوتا ہے اور مذہب کے حوالے سے معجزہ بمعنی خارق قانون فطرت، پایا جاسکتا ہے اور پایا جاتا ہے، اور یہ کہ اسباب وعلل کی جستجو اس میں فضول ہے۔ اس چیز کو مولانا نے اچھی طرح ثابت کر دیا ہے۔ یعنی ہیوم کے نزدیک جو کہ معجزہ نام تھا قوانینِ فطرت کے خرق کا اور اس کا وقوع ناممکن تھا، اور جولین ہکسلے نے اس کی تعبیر بدل کر یہ کہا تھا کہ معجزہ نام ہے انتہائی حیرت انگیز واقعات کا۔ شبلی وفراہی نے جو سرسید کے خیالات کی کسی قدر تعدیل کی تھی، وہ

بس ہکسلے ہی کی توجیہ تک پہنچ سکے تھے۔اور مولانا عبدالباری ندویؒ بھی ہیوم کے تعصب پر خفگی کے باوجود ہکسلے ہی کی توجیہ کو آخری قابل قبول تعبیر قرار دے سکے تھے۔ چنانچہ انہوں نے قوانین فطرت پر اعتقاد کے حوالہ سے، اس کے متعلق پائے جانے والے نفسی ایتلاف کے اشتباہات کو دور کرنے میں سارا زور قلم صرف تو فرما دیا تھا، لیکن فطریین، طبعیین، نفسیین پر حجت قائم نہ کر سکے تھے، جس کی وجہ یہ تھی کہ پورے ۶۷ صفحات پر مشتمل ان کے مضمون میں معجزہ (خارق عادت و خارق فطرت) کی حقیقت کے اظہار میں بعضے پُر پیچ التباسات رہ گئے تھے، جو حقیقت تک رسائی میں رکاوٹ تھے، اسی بنا پر مولانا تھانویؒ نے مضمون نگار کو تین لغزشوں کی طرف توجہ دلائی تھی، جن میں سے دوسری لغزش یہ تھی: مضمون میں ''صدور معجزات کے چند طرقِ محتملہ تجویز کئے گئے لیکن معجزات میں جو طریق واقعی ہے، اس کی تعیین نہیں کی گئی اور وہ صرف یہ ہے کہ ان کے صدور میں اسباب طبعیہ (قوانین فطرت۔ف) کو اصلاً دخل نہیں ہوتا، نہ جلیہ کو، نہ خفیہ کو، نہ صاحبِ معجزہ کی کسی قوت کو، نہ خارجی قوت کو۔ وہ براہ راست حق تعالیٰ کی مشیت سے بلا توسطِ اسبابِ عادیہ کے واقع ہوتا ہے جیسا صادرِ اول بلا کسی واسطہ کے صادر ہوا ہے۔ پھر قیامت تک بھی کوئی شخص اس میں سببِ طبعی نہیں بتلا سکتا کیوں کہ معدوم کو موجود کون ثابت کر سکتا ہے۔ ورنہ اگر کسی معجزہ سے کسی زمانہ خاص میں صاحب معجزہ کی تائید ہو جاتی، دوسرے زمانہ میں سبب خفی بتلا نے سے اس کی تکذیب (بھی۔ف) ہو جاتی تو (ایسی صورت میں۔ف) کسی نبی کی نبوت پر یقین مُؤبّد نہیں ہوسکتا، وھذا کما تری۔... اور استناد الی الاسباب الخفیہ کے احتمال پر معجزہ و دیگر عجائب طبعیہ میں کوئی فرق واقعی نہیں رہتا اور جو فرق اس تحریر میں نکالا گیا ہے، اس پر معجزہ خود مستقل دلیل نہیں ٹھہرتا، (۱) حالانکہ وہ خود بھی مستقل دلیل ہے خواہ کسی خاص ہی طبقہ کے لئے ہو۔'' (۲) (بوادر النوادر جلد ۲۔) اس تنبیہ کے بعد مولانا عبدالباری ندویؒ نے تو اپنی ان غلطیوں سے رجوع کر لیا، مگر اوروں کو ان کے اس رجوع سے زیادہ

حاشیہ (۱) غالباً یہی وجہ ہے کہ سر سید اور حالی نے تو اولاً خارقِ عادت ہونے کو ہی تسلیم نہیں کیا جیسا کہ ہیوم اور دوسرے مغربی مفکرین کا عقیدہ تھا، چہ جائے کہ اسے دلیلِ نبوت قرار دیتے، حالی سر سید کی ترجمانی کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ: ''دلیل نبوت کے لئے خارق عادت کو پیش کرنا (قدیم توہُّم پرستی کے دور میں مفید ہو تو ہو لیکن۔ف)، اس زمانہ میں کچھ بکار آمد نہیں رہا۔'' (حیات جاوید ۶۲۹) علامہ سید سلیمان ندوی نے معجزہ کو دلیل نبوت تسلیم کیا لیکن دلیل برہانی نہ مان کر اسے دلیل جدلی کا نام دیا۔ یہ سب انہی اضطرابات سے بچنے کی راہیں ہیں جن کے متعلق مولانا تھانویؒ نے مذکورہ اقتباس میں تنبیہ کی۔

حاشیہ (۲) یہ گفتگو بہت دل چسپ ہے، اسے سمجھنے کے لئے بیان القرآن تاج پبلشر دہلی جلد ۹ ص ۶۵، ۱۰۲، پ ۲۲ آیت =======

اطمینان نہ ہوا، چنانچہ مولانا سید سلیمان ندوی رحمہ اللہ کو کچھ عرصہ تک یہی خیال رہا کہ مولانا عبدالباری ندویؒ کے اس مضمون'' سے عقل پرست گروہ کے معتد بہ افراد کو ہدایت اور رہنمائی ملی۔'' (شذرات سلیمانی حصہ دوم ص ۲۹۵) جبکہ مولانا تھانویؒ کے نزدیک اسی ''ہدایت اور رہنمائی ملنے'' والے مضمون میں غلطیوں کی نوعیت ایسی شدید تھی کہ ایک ملفوظ میں اس طرح فرمایا کہ کتاب سیرۃ النبی کو جس میں یہ مضمون تھا: ''نہ معلوم کتنے مسلمانوں نے دیکھا ہوگا اور گمراہی میں پھنسے ہوں گے'' (ملفوظات جلد۳ ص ۱۶۶، ۱۸۲) پھر مولانا سید سلیمان ندویؒ نے بھی اپنے خیالات درست کر لئے، اس معنی میں کہ خود تو ایسی باتیں نہیں لکھیں چنانچہ موصوف کی بعد کی تحریروں میں اس بحث سے متعلق خلط نہیں ہے۔ البتہ چشم پوشی ضرور واقع ہوئی کہ ان مضامین کے پڑھنے کی سفارش کرنے میں احتیاط نہ فرمائی گئی جن میں ایسے خطرناک مضامین اعتقادی لحاظ سے موجود تھے۔

خلافِ فطرت اور خوارق عادات سے متعلق تصورات کے تموُّج میں جس طرح مد و جزر کے حالات مسلمان محققین کی فکروں میں پیدا ہوئے اور اہل علم کے خیالات کی کشتی اس بھنور میں ہچکولے کھاتی رہی، ایسے حالات میں مولانا عبدالماجد دریابادی کی خصوصیت یہ تھی کہ ان کا فکر و خیال بالکل محفوظ رہا۔ وہ بلا وسوسہ اس بات کے قائل تھے کہ ''ارادہ الٰہیہ خود ہی سب سے برتر قانون ہے، وہ کسی اور قانون کا محکوم و ماتحت کیسے ہوسکتا ہے!'' (دیکھئے تفسیر ماجدی ج۶ ص ۸۷، نیز مضمون ''تلاش راز'' حکیم الامت نقوش و تاثرات ص ۶۷ تا ۸۱)

===== ولن تجد لسنة اللہ تبدیل کی تفسیر، نیز ج۱۱ پ۲۶ ص ۳۵، پ۱۳ ج۵ ص ۱۱۸، پ۸ ج۳ ص ۱۲۲، پ۳ ج۱ ص ۱۸۹، پ۲۸ ج۱۱ پ۲۳ ص ۱۱۹، ج۹ پ۲۴ ص ۱۳۶، ج۱۰ ص ۴۳، امداد الفتاوی ج۶ ص ۱۴۲، الانتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدہ کا انتباہ دوم متعلق تعمیم قدرتِ حق، انتباہ سوم معجزات کی حقیقت، معجزہ دلیل نبوت، انتباہ پنجم متعلق حدیث کی غلطی نمبر۲ میں قوانین فطرت کی تحقیقات، انتباہ ہشتم متعق حقیقتِ ملائکہ و جن، انتباہ دہم متعلق بعض کائنات طبعیہ، ماۃ دروس اردو ترجمہ مفتی محمد شفیع صاحبؒ علم طبعی کی بعض شاخیں ص ۷۰، ۷۱، بوادر النوادر تحقیق متعلق کرامت ص ۷۸ تا ۸۰، ملفوظات حکیم الامت ج۱۴ فیوض الخالق ص ۳۴ تالیفات اشرفیہ ملتان، مجموعہ ہفت رسائل میں قبلہ نما ص ۵۶ شیخ الہند اکیڈمی اور شریعت کے معارضہ میں قوانین فطرت کے مغربی افکار سے مسلمان مفکرین کیوں کر متاثر ہوئے، اس کے لئے ملاحظہ کیجئے ڈاکٹر ظفر حسن کی کتاب سر سید اور حالی کا نظریہ فطرت۔ اور اس نظریہ کی رو سے اہل مغرب کے افکار میں پیدا ہونے والے بگاڑ اور اس کے پس منظر و پیش منظر کی اطلاع کے لئے ملاحظہ فرمایئے کتاب مذکور نیز پروفیسر محمد حسن عسکری کی کتاب ''جدیدیت'' و مغربی گمراہیوں کی تاریخ اور نیز پروفیسر موصوف ہی کے حوالہ سے رینے گینوں کی تحقیقات، کہ جس طرح اہل مغرب کا صدیوں کا فکری بگاڑ ڈیکاڑ کی بدفکری پر مبنی ہے، اسی طرح فکری بگاڑ کی اصل بنیادوں کا سراغ لگانا اور عقائد کے باب میں ان خرابیوں کو تجزیاتی حیثیت سے پیش کرنے کا سہرا رینے گینوں کے سر ہے۔)

لیکن وہ ایک ایسی بات میں الجھے اوراس کوآیات کی تفسیر کرتے وقت نہایت درجہ اہمیت کے ساتھ پیش کیا۔جس کوعلمی اور عقلی طور پر مولانا عبدالباری ندویؒ نے تو نا قابلِ التفات ٹھہرا کررد کر دیا تھا،لیکن مولا نا سید سلیمان ندویؒ نے معجزات پر لکھے گئے اپنے ۷۳صفحات کے مضمون میں اس کووقعت دی تھی اورتسلیم کرلیا تھا،جبکہ سرسید احمد خاں اس کے خلاف کی جانب التفات بھی ناجائز سمجھتے تھے،اورعلامہ شبلی کے نزدیک اصولاً التفات جائز تھا لیکن وقوعاً صدور نہیں ہو سکتا تھا۔وہ بات یہ تھی کہ ڈیوڈ ہیوم کی تحقیق کی رو سے خرقِ عادت کے لئے''انسانی شہاست نہایت وسیع متواتر اور متفق علیہ ہونا ضروری ہے۔''مذکورہ حضرات کے نزدیک مدلول قرآنی کوئی بھی واقعہ اگر اس درجہ کی شہادت نہیں رکھتا ہے تو پھر اپنے اپنے خیال اوررجحان کے تحت ان حضرات نے واقعہ کی تاویل کی ہے۔چنانچہ ہیوم کی اس شرط کو اپنے عقیدہ کے تحت جس طرح محقق دریابادی کے پیش رووں (صاحب الکلام وصاحب نظام القرآن) نے لازمی قرار دیا،اسی طرح محقق موصوف نے بھی ضروری قرار دے دیا۔اوراسی لئے انہیں یہ ضرورت پیش آئی کہ مورخوں سے پوچھ پوچھ کرقرآنِ کریم کے مدلولات متعین کریں۔اگر مورخوں نے نصوص کے ظاہری معنی کی تائید کی،فبہا۔اوراگر تکذیب کی تو نصوص کے معنی کوظاہر سے پھیرنے کی اورتاویل کرنے کی،انہیں فکر ہوئی۔مولانا عبدالباری ندویؒ نے اصل راز کومحسوس کرلیا تھا،جسکی بنا پر تاریخی ثبوت اورانسانی شہادت کومبحث سے بالکل غیر متعلق قرار دیتے ہوئے،نیز ڈیوڈ ہیوم اور جولین ہکسلے پر حجت قائم کرتے ہوئے،انہی کے بیانات کی روشنی میں یہ نتیجہ پیش کر دیا تھا کہ''خوارق میں جس قسم کا استبعاد یا حیرت انگیزی پائی جاتی ہے،اس کے شواہد(یا نظائر۔ف)[1] چونکہ عام انسانوں کے مادی نفسی یا روحانی تجربات میں بھی ملتے رہتے ہیں،جن کے قبول و یقین کے لئے لوگ غیر معمولی شہادت طلب نہیں کرتے ،لہٰذا یقین معجزات(وخوارق۔ف)کے لئے بھی کسی غیر معمولی شہادت کی ضرورت نہیں۔''(سیرۃ النبی ج ۳ ص۳ ۱۰،ضروری صرف مُخْبَر بہ کاعقلاً ممکن ہونا اومُخْبِر کا صادق ہونا ہے،ملاحظہ ہوایضاً حوالہ بالا،اشرف الجواب،نیز تصفیۃ العقائد کے آخری پانچ صفحات)اسی غیر متعلق امر کی مولانا عبدالماجد دریابادی نے ظواہر نصوص میں دخل اندازی منظور کرنے کے نتیجہ میں تفسیر،فقہ اورعلم کلام کے صحیح اصولوں سے جگہ جگہ بے التفاتی برتی۔

حاشیہ(۱)خوارق کے نظائر پراصولی گفتگو کے لئے ملاحظہ ہواشرف الجواب ص۳۵۲،نیز وعظ تفصیل الدین ص ۳۶ تا ۵۲)

بہر حال ظاہری معنی کے ترک کی توجیہ کے باب میں اس مغالطہ دہی کے بعد موصوف لکھتے ہیں: ''البتہ جمہور مفسرین کا خیال ہے کہ قِرَدَۃَ بننے والوں سے مراد یہود بلکہ ان میں سے بھی اصحاب السبت ہیں جن کا ذکر سورہ بقرہ پارہ اول میں آچکا ہے اور خَنازِیر سے مراد مسیحی اصحاب المائدہ ہیں جن کا ذکر اسی سورہ میں آگے آ رہا ہے۔'' (تفسیر ماجدی ج۱۔ص۹۳۷) اور یہ آگے آنے والی تفسیر ج۱، ایڈیشن ۲۰۰۸ص۹۹۳ پر موجود ہے، لیکن وہاں بھی تفسیر، اپنا رجحان محفوظ رکھ کر ہی کی گئی ہے۔ چنانچہ جمہور کی تفسیر کے تحت یہ اہم بات کہ مائدہ نازل ہونے کے بعد، خیانت کرنے کی وجہ سے، وہ خنازیر بن گئے تھے، مذکور نہیں ہے۔ بیان القرآن ج۳ ص۴۴ جو موصوف کے بھی پیشِ نظر ہے، اس میں فائدہ کے تحت معنی اور مدلول اور جمہور کا موقف جس طرح مذکور ہے، اس کے تقابلی مطالعہ سے آپ کو اس کا اندازہ ہو جائے گا، کہ جس جز کی وضاحت نہیں کی گئی، وہ کس قدر ضروری تھا: ''امتِ موسویہ میں اصحابِ سبت کا بندر ہو جانا اور امتِ عیسویہ میں اہلِ مائدہ کا کفرانِ مائدہ سے بندر اور خنزیر ہو جانا'' یہ حالتیں یہود و نصاریٰ میں پائی گئیں۔'' حاشیہ میں مرقوم ہے: ''کمارواہ الترمذی'' نیز ملاحظہ فرمائیے بیان القرآن جلد ۱ص۴۷ پر متعلقہ آیت کی تفسیر کہ آسمان سے مائدہ نازل ہونے کے متعلق حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی درخواست پر ''حق تعالیٰ نے (جواب میں) ارشاد فرمایا کہ (آپ ان لوگوں سے کہہ دیجئے کہ) میں وہ کھانا (آسمان سے) تم لوگوں پر نازل کرنے والا ہوں۔ پھر جو شخص تم میں سے اس کے بعد (اس کی) ناحق شناسی کرے گا (یعنی اس کے حقوقِ واجبہ عقلاً ونقلاً، ادا نہ کرے گا) تو میں اس کو ایسی سزا دوں گا کہ وہ سزا (اس وقت کے) دنیا جہاں والوں میں سے کسی کو نہ دوں گا۔'' پھر فائدہ کے تحت یہ عبارت: ''مجموعہ ان حقوق کا یہ تھا کہ اس پر شکر کیا جاوے کہ عقلاً بھی واجب ہے اور اس میں خیانت نہ کریں اور اگلے دن کے لئے اٹھا کر نہ رکھیں۔ چنانچہ اس کا حکم ہونا ترمذی کی حدیث میں عمار بن یاسر سے یہ بھی منقول ہے۔ اور اس حدیث میں یہ بھی ہے کہ مائدہ آسمان سے نازل ہوا اور اس میں روٹی اور گوشت تھا، ان لوگوں نے (یعنی بعض نے) خیانت کی اور اگلے دن کے لئے اٹھا کر رکھا، پس بندر اور خنزیر کی صورت میں مسخ ہوئے۔ نعوذُ باللہ من غضبِ اللہ۔ اور اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس میں سے کھاتے بھی تھے جیسا کہ ناکل میں ان کی یہ غرض بھی مذکور ہے، البتہ رکھ کر کھانا ممنوع تھا۔'' اور بیان القرآن کی پہلی جلد کے ص ۳۸ پر سورہ بقرہ کی متعلقہ آیت کے تحت مذکور ہے: ''اور تم جانتے ہی ہو ان لوگوں کا حال جنہوں نے تم میں سے (شرع سے) تجاوز کیا تھا در بارہ (اس حکم کے جو) یومِ ہفتہ کے (متعلق تھا کہ اس روز مچھلی کا شکار نہ کریں) سو ہم نے ان کو (اپنے حکمِ قہری

تکوینی سے مسخ کرنے کے لئے) کہہ دیا کہ تم ذلیل بندر بن جاؤ (چنانچہ وہ بندروں کے قالب میں مسخ ہوگئے) پھر ہم نے اسے ایک (واقعہ) عبرت (انگیز) بنا دیا ان لوگوں کے لئے بھی جو اس قوم کے معاصر تھے اور ان لوگوں کے لئے بھی جو مابعد زمانہ میں آتے رہے اور (نیز اس واقعہ کو) موجبِ نصیحت بنایا خدا سے ڈرنے والوں کے لئے۔'' پھر فائدہ کے تحت یہ ارشاد ہے۔''...اللہ کا یہ عذاب شکل کے مسخ کرنے کا نازل ہوا اور تین دن پیچھے وہ سب مر گئے۔''''درمنثور میں روایتیں نقل کی ہیں کہ یہ بندر تین دن کے بعد سب مر گئے ان کی نسل نہیں چلی۔'' (بیان ج۲ص۴۸)

محقق دریابادی عقائد، شرعی مسائل وتفسیری مطالب کے اخذ وتلقی میں خود کو بیان القرآن اور مولانا تھانویؒ کی اتباع کا پابند بتاتے ہیں لیکن زیرِ بحث مسئلہ میں تحقیق، تفصیل اور توضیح کو بیان القرآن سے اخذ کرنے کی موصوف نے ضرورت ہی نہیں سمجھی۔ انہوں نے جمہور کی تفسیر مولانا تھانویؒ کے حوالہ سے ذکر تو ضرور کی ہے، گو کوتاہی کے ساتھ ،مگر اس کے بعد یہ کہہ کر کہ ''لیکن روایتیں خود تمام تر اس نتیجہ پر متفق نہیں، (کہ وہ بندروں کے قالب میں مسخ ہوگئے تھے۔ف) بلکہ یہ قول تابعین ہی کے زمانہ سے تفسیروں میں لکھا چلا آ رہا ہے کہ مسخ صرف معنوی ہوا تھا صوری نہیں۔'' خلط کر دیا اگر چہ اس کے بعد صاحبِ المنار کا یہ قول کہ ''ان لوگوں کے واقعی مسخ ہو کر بندر بن جانے کے باب میں نص قطعی نہیں''، پر یہ درست تبصرہ بھی فرمایا کہ ''(صاحبِ المنار کا۔ف) یہ قول غریب اور ظاہرِ سیاقِ قرآنی کے خلاف ہے۔'' اور (بیچ میں گڑبڑ ہونے کے باوجود) اگر بات یہیں تک رہتی، تو مذکورہ بالا تمام اتھل پتھل ہوتے ہوئے بھی، بہر حال غنیمت رہ جاتی کہ اس سے ''وہی قولِ جمہور کا راجح اور قوی ہونا'' اگر چہ گھما پھرا کر سہی، بزعم مفسر تو ظاہر ہو ہی جاتا۔ مگر مفسر نے اسی قدر پر بس نہیں کیا، بلکہ ستم یہ ڈھایا کہ قرطبی کے حوالے سے حضور ﷺ کا ایک مکالمہ یہود وقریظہ سے معرکہ خیبر کے دن کا ذکر کر کے اپنے خیال میں یہ بھی ثابت کر دیا کہ اس موقعہ پر مجازی معنی مراد لینا بھی عین قرینِ قیاس ہے، ملاحظہ ہو، فرماتے ہیں ''قِرَدَة وخنازیر صاف مجازی معنی میں خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے استعمال فرمایا ہے۔'': ''انقضتم العہد یا اخوة القردة والخنازیر اخزاکم اللہ وانزل بکم نقمة'' اے بندروں اور سوروں کے بھائیو تم نے عہد توڑ ڈالا ہے، اللہ تمہیں غارت کرے اور تم پر عذاب نازل کرے۔''

اس طرزِ استدلال پر آپ کو خواہ کتنی ہی حیرت ہو لیکن مولانا کا طرزِ استدلال یہی ہے۔ مکالمہ کے مذکورہ الفاظ پڑھئے اور غور کر کے بتائیے کہ کیا اس سے ''صاف مجازی معنی'' پر دلالت ہوگئی؟ واقعہ یہ ہے کہ اگر انصاف کی نظر سے دیکھا جائے، تو اس مکالمہ سے مولانا نے جو ثابت کرنا چاہا ہے، وہ ثابت بھی نہیں ہوا، اس لئے کہ اس روایت

کے الفاظ کا مدلول سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ یہود کو ان کی قومی تاریخ یاد کرا کر عبرت دلائی جا رہی ہے کہ تمہارے ہی مورث اعلیٰ کے بھائیوں کے ساتھ دردناک عذاب اور عبرت انگیز واقعہ پیش آ چکا ہے کہ انہیں، صورتیں مسخ کر کے بندر اور خنزیر بنا دیا گیا تھا۔ تم انہی مسخ شدہ بندروں اور خنزیروں کے بھائیوں کی اولاد ہو۔ تمہارے ہی مورثِ اعلیٰ کے بھائیوں کو یہ عبرت ناک سزا مل چکی ہے۔ ظاہر الفاظ کی دلالت تو یہ ہے۔ لیکن مفسر دریابادی کے ذہن میں جو بات معنوی مسخ کی بیٹھی ہوئی ہے، اسی خیال کے تحت ان کو روایت میں بھی الفاظ کے مجازی معنی نظر آئے۔ مولانا کو ہمدردی اس طبقہ سے ہے جو خوارق کے استبعاد اور انکار پر جزم کئے ہوئے ہے، اس طبقہ کے خیال کے جس قدر قریب تفسیر بیان کی جا سکے، وہ کر دی جائے، یہ محققِ موصوف کے پیش نظر ہے، لیکن یہ طریقہ ظاہر ہے کہ غلط ہے۔ مولانا تھانوی کا یہ پر حکمت مقولہ کہ ''خیالات میں اصلاح متردد کی ہوتی ہے اور جو کسی خاص خیال پر جزم کئے ہو، اس کی نہیں ہوتی۔'' (ملفوظات جلد ۱۱ ۲۲۸) اگر مولانا دریابادی ملحوظ رکھتے، تو اس قدر دور از کار توجیہات سے تفسیر میں پیدا نہ کرتے، اور صحیح و ستھری، حق اور درست تفسیر ہی پیش کرتے۔

یہ قولِ جمہور کے ذکر کی نوعیت تھی۔ رہی مولانا تھانوی کی فہمائش اور مجازی معنی اختیار کرنے کے باب میں حضرت کا اصولی جواب تو موصوف نے ذکر تو اسے بھی کیا ہے، جسے ہم یہاں پیش کرتے ہیں تاکہ یہ عبرت خیز احساس ہمارے قارئین کو ہو جائے کہ ایسے اہم اور اصولی امور سے اعراض کرتے ہوئے استدراک کر دینا، اور وہ بھی بغیر کسی بنیاد کے! کیا کسی بھی طرح مفسرِ موصوف کے لئے مناسب تھا، تفسیرِ ماجدی کا صفحہ آپ کے سامنے ہے: ''اس نامہ سیاہ کو اس آیت کی تفسیر کے باب میں خاص طور پر تردد تھا، مسودہ اول کی تحریر کے وقت (اپریل ۱۹۴۲ء میں) حکیم الامت مفسر تھانویؒ زندہ سلامت تھے، حلِّ مشکل کے لئے عریضہ ان کی خدمت میں بھیجا اور اس میں امامِ راغب کی عبارت مذکورہ بالا نقل کر دی (یعنی وہی کہ مسخ صرف معنوی ہوا تھا صوری نہیں۔ف)، جواب جو موصول ہوا اس کو خلاصۃً یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ:

''اولاً تو ایسی تاویلیں ان صحیح و مسلم اور عقلی قواعد کے آ کر مخالف پڑتی ہیں **النصوص تحمل علی ظواھرھا، لا تعادالی المجاز الا اذاتعذرت الحقیقۃ الناطق یقضی علی الساکت**۔ ثانیاً خود الفاظ قرآنی اس تاویل کو مستبعد بتا رہے ہیں، مثلاً لفظ **جعل تصییر** پر دال ہے، تو اس کا مفعول ثانی ایسی ہی چیز ہو سکتی ہے جو پہلے کے خلاف ہو، اور **قردۃ و خنازیر** بالتاویل تو وہ خود ہی ہو چکے تھے، اس میں جعل کے کیا معنی؟ اس

جعل کا تو یہ حاصل ہوا کہ جعل القردۃ قردۃ و جعل الخنازیر خنازیر۔ یا بہ عبارتِ دیگر جعل الخبیثین خبیثین ۔کیا اس سے کلام کے بے معنی ہونے کا شبہہ قوی نہیں ہوسکتا، جو کلام اللہ سے نہایت مستبعد ہے ،ثالثاً جب وہ خود خبیث ہو چکے تھے ان کو خبیث بنانے کے کیا معنی ،رابعاً سورہ بقرہ میں ہے **فجعلناها نكالاً لما بين يديها و ما خلفها و موعظة للمتقين** تو سزا پرتو نکال اور موعظۃ صادق آتا ہے مگر عقائد واخلاقِ فاسدہ تو خود موجب سزا ہیں نہ کہ سزا۔ غایۃ مافی الباب ایسی تاویل کو نص کی تکذیب نہ کہیں گے لیکن کیا بدعت بھی نہ کہیں گے؟ اگر شبہ کیا جائے کہ بعض سلف کو بدعتی کہنا لازم آتا ہے تو یہ بدعتِ اجتہادی محلِ وعید نہیں ،ورنہ اگر اس تاویل کو سنت میں داخل کیا جائے تو جمہور کو بدعتی کہنا لازم آئے گا''۔

لیکن اس پر اطمینان کہاں ہے! یہ حکیم الامت کے اس اصولی جواب کے معاً بعد مفسر دریا بادی کا یہ استدراک بھی شامل ہے:''گنجائش بہر حال کسی درجہ میں اس تاویل کی موجود ہے۔''(یعنی مسخِ معنوی کی۔ف)اس استدراک کے ذریعہ مولانا نے اصولِ تفسیر میں خلط کرتے ہوئے ایک بدعی قول مسخِ معنوی کو، بعض اقوال کے سہارے ،اور صاحبِ المنار کی ہم خیالی میں (۱)اولاً ذرا آہستہ سے،''گنجائش'' کا سہارا دیا، پھر ذرا قوت سے یہ فرمایا کہ:

''شیخ رشید رضا مصری نے کہا ہے کہ اگر چہ عامہ مفسرین مسخ جسمانی کے قائل ہیں لیکن سیوطی کی درمنثور میں محدث ابن المنذر ومحدث ابن ابی حاتم کے حوالے سے ہے کہ مسخ صرف معنوی ہوا تھا، نہ کہ صوری۔''اس کے بعد اسے راجح حیثیت اس طرح دے دی کہ:''سورہ بقرہ میں اس مضمون کی آیت کی تفسیر کے ذیل میں ظاہر ہو چکا ہے کہ ترجیح اسی معنی کو ہے،(''کہ مسخ صرف معنوی ہوا تھا، نہ کہ صوری۔'')اور مجاہد تابعی کا قول لغت اور زبان کے اعتبار سے بھی بعید نہیں۔''اہلِ فطرت کے خیال سے یہی ہم آہنگی کا رجحان تھا جس کے لئے یہ''تاریخی''سوالات اٹھائے گئے تھے کہ''یہ لوگ جو بندر اور سور بنائے گئے، کون تھے؟ کہاں کے تھے؟ کس زمانے کے تھے؟

(جاری......)

حاشیہ(۱) جسے، پہلے وہ خود ہی''قول غریب اور ظاہر سیاق قرآنی کے خلاف'' قرار دے چکے تھے۔

بارہویں قسط:

تفسیر ماجدی کا مطالعہ!

فخرالاسلام (ایم. ڈی) مظاہری علیگ

شیخ رشید رضا مصری کا موقف بھی انکار خوارق ہی کے رجحان سے ماخوذ ہے، اور محقق دریابادی کے متعلق ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ ایسے واقعہ کو وہ خود تو محال نہیں سمجھتے لیکن قوانینِ فطرت کے زائغانہ تصورات کے حامل مفسروں اور مفکروں کی دلجوئی و تالیفِ قلب کی طمع رکھتے ہیں۔ جدید مفکروں کے پیشِ نظر مغرب کے نظریہ فطرت کی قطعیت ہے۔ مجاہد تابعی کا قول یا لغت سے استناد تو محض ایک سہارا ہے تحفظ کا، جسے محقق موصوف اپنی سادہ لوحی سے روایتوں کے باہم متفق ہونے، نہ ہونے سے وابستہ کر رہے ہیں۔ اور اسی کے لئے فطریین کے اس Dialogue کا سہارا لے رہے ہیں کہ ''قرآن مجید اس باب میں خاموش ہے۔''، اور یہ معلوم نہیں کہ قرآن پر یہ خاموشی خود اپنے ساختہ پرداختہ اسی اصول درایت کی طاری کردہ ہے جو حدیث کے متعلق بھی یہ قانون وضع کر چکی ہے کہ ''جو روایت درایت (قانون فطرت) کے خلاف ہو، وہ حجت نہیں۔'' یا نیچیریت کی مسموم فضا سے غیر ارادی اثر پذیری ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ محقق موصوف نے اس موحش تعبیر کے اختیار کرنے سے بہر حال پرہیز کیا ہے اور اپنی دینی شرافت اور عرفی تہذیب کی حفاظت کرتے ہوئے سادہ لہجے میں یہ کہا ہے کہ ''احادیث صحیح میں بھی کوئی تفصیل وارد نہیں ہوئی ہے۔''، لیکن اس سادہ لہجہ میں جو بات کہی گئی ہے اس سے بھی تفسیر ماجدی کے حق میں ایک گونہ بے اعتباری پیدا ہوئی۔ پھر یہی بے اعتباری متعدی ہو کر موصوف کے ان متبعین و معتقدین کے لئے بڑا ضرر رساں ثابت ہوئی جنہوں نے تفسیر ماجدی کے استناد اور احوالِ حاضرہ میں اس پر اعتماد کے لئے اس امر کو ایک ڈھال بنالیا کہ مفسر دریابادی کی اہمیت اور فضیلت یہ ہے کہ وہ ''حضرت حکیم الامت کے خاص مسترشد تھے اور ترجمہ وتفسیر میں انہوں نے حضرت سے خاص استفادہ بھی کیا تھا۔ وہ ایک ممتاز ادیب تھے۔... اردو سے واقفیت اور صلاحیت ان کی تسلیم شدہ خصوصیات میں ہیں اس لئے عربی سے اردو میں مضمون کی ادائیگی میں انہوں نے اپنی اس قابلیت کو بھی ملحوظ رکھا ہے لیکن سلف کے طریقہ سے ہٹے بغیر...'' (توضیحی ترجمہ قرآن ص ۷۴۳، از محمد حسان نعمانی) اور پھر اس ڈھال کا سہارا مل جانے کے بعد ان معتقدین کے لئے تفسیر ماجدی میں جو کچھ لکھا ہے، اسے نقل کر دینا اور اسی کے موافق تفسیر کر دینا، ایسا ہو گیا گویا کسی دستاویز کا سہارا مل گیا۔ چنانچہ اس کا

ایک نمونہ یہ ہے کہ دریابادی تفسیر کی اتباع میں جناب حسان ندوی نعمانی نے بھی مذکورہ بالاتفسیری مقام سے متعلق اپنی تشریح میں یہ لکھ دیا کہ ''اس کی تفصیل قرآن نے نہیں بتائی کہ مسخ صوری ہوا تھا یا معنوی؟ اس کو معلوم کرنے کی ضرورت بھی نہیں کیوں کہ مقصود تو اس واقعہ کی عبرت انگیزی اور موعظت آمیزی کے پہلو کو واضح کرنا ہے۔''

(توضیحی ترجمہ قرآن ص ۱۴، از محمد حسان نعمانی)

ہم کو اس پر کوئی اعتراض نہیں تھا کہ جو طرزِ تفسیر ہندوستان میں سرسید سے چلا اور مصر میں مفتی محمد عبدہ کے ذریعہ استحکام پذیر ہوا، اسے مفسر دریابادی نے شیخ رشید رضا مصری شاگرد مفتی مذکور کے واسطے سے کیوں پسند فرمالیا! اور اسی کو جناب حسان ندوی نے کیوں قبول فرمالیا، یہ طرزِ محل اعتراض ہرگز نہیں ہوسکتا، کیوں کہ ذوق ذہن کے تحت جس کا جس طرف رجحان ہوتا ہے وہ اسے قبول کرتا ہے ع۔ وللناس فیما یعشقون مذاہبُ۔ لیکن افسوس یہ ہے کہ عامۃ الناس پر یہ راز کھل نہ سکا کہ ان ہندی مفسروں و مترجموں کے ذریعہ مسلکِ جمہور کے خلاف تفسیر اختیار کی جارہی ہے، وہ یہی سمجھتے رہے کہ تفسیر ماجدی مسلکِ جمہور کے اور اہل حق کے اصولوں کے موافق ہے اور بیان القرآن میں زبان، طرز ادا اور قدیم اصطلاحات کو آڑ بنا کر چونکہ یہ کہی بتلائی جا چکی ہے کہ ''سوسال سے زائد قدیم ہونے کی وجہ سے اس کے محاورات بھی بڑی حد تک تبدیل ہو چکے ہیں۔'' (ص ۲۴۳۷) لہٰذا احوال حاضرہ میں، اب اس کا نعم البدل سوائے تفسیر ماجدی کے اور کوئی نہیں ہوسکتا، اس لئے دریابادی تفسیر کے مضامین اور معانی کو ہی زیادہ عام کرنے کی ضرورت ہے۔ اسی ضرورت کی تکمیل کا ایک نمونہ توضیحی قرآن ہے۔ اگر نعم البدل اور حسن کے یہی معیار ہیں جو تفسیر ماجدی اور توضیحی ترجمہ قرآن کی شکل میں ہمارے سامنے آئے ہیں، تو عقل و نقل کے تمام قواعد، فقہ و تفسیر کے تمام ضوابط اور اصول، علم کلام کے تمام دلائل و براہین، اولیات و فطریات کے تمام مقدمات، اصول موضوعہ اور ان پر مبنی نتائج یک قلم منسوخ کر دینے چاہئیں اور کلاسیکل یا رومانی ادب کے پیرایہ میں تفسیر لکھ دینا چاہئے اور یا پھر ''حقیقت پسندانہ ادب'' کے پیرایہ بیان میں تفسیر کرنی چاہئے کہ جس میں خلافِ فطرت و خوارقِ عادت کوئی بات تسلیم ہی نہیں کی جاتی اور ملمع کاری و ملاوٹ کے عناصر پہلو بہ پہلو شامل رہتے ہیں۔ ہم نے مانا کہ محاورے بعضے تبدیل ہو گئے لیکن مسئلہ زیر بحث کی پوری تفصیل میں محاورہ کی ہی معنویت کی تفہیم میں جو گلفشانی کی گئی ہے اور زبان ہی کے مسلم قاعدہ کی جو خلاف ورزی کی گئی ہے، کیا ایسی صورت میں ان تفسیروں اور توضیحی ترجموں کا کچھ اعتبار رہ سکتا ہے؟ اور سوال یہ بھی ہے کہ حقیقت اور مجاز کے ضروری اصول کو پامال کرنے کا اور فرقہ قرآنیہ کا اسلوب اختیار کرنے کا کہ لفظ کو پکڑ لیا اور اصول اربعہ شرع سے نظر پھیر لی، اور عقل کے استدلالات ضروریہ اور اصول موضوعہ سے صرفِ نظر کر لی، اس کا جواز ان دونوں تابع اور متبوع مفسروں و مترجموں نے کہاں سے پیدا کر لیا؟ بعض تفسیروں مثلاً بیان القرآن کے متعلق محاورہ کی فرضی فرسودگی کو ڈھال بنا کر

اور زبان کے نام پر تفسیر ماجدی کا اتباع اگر کیا گیا ہے تو اہل سنت کے مسلک سے اور جمہور کے طریقہ سے ہٹنے کا جواز کیوں کر پیدا ہو گیا؟ جمہور کے طریقہ اور اہل حق کے موقف کی فہم وادراک اور اس کے اجرا واطلاق کے باب میں جو لوگ خود دست ہوں، ان کی طرف سے مفسر دریابادی کی تفسیر کے لئے یہ سند کہ انہوں نے ''سلف کے طریقہ سے ہٹے بغیر'' تفسیر کی ہے کیوں کر کفایت کر سکے گی؟ اس ''سلف کے طریقہ سے ہٹے بغیر'' کی حقیقت کے متعلق ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ سرسید کی روش سے پریشان ہو کر ایک طبقہ نے احکام وعقائد کی تشریح کے لئے اس سلوگن کا نعرہ بلند کیا تھا کہ ''جدید علوم کی مدد سے مذہب کی حفاظت کی جائے'' مگر ''بزرگانِ سلف کے مقرر کردہ اصول کا سر رشتہ ہاتھ سے جانے نہ پائے''۔ اور یہ بھی بتا چکے ہیں کہ اس طبقہ کے نزدیک بزرگان سلف کا مصداق صرف اہل سنت نہیں ہیں بلکہ بشمول معتزلہ اور دوسرے فِرَقِ اسلامیہ کے نمائندے، سب اسلاف میں داخل ہیں۔ اسی طرح یہ بات کہ محقق دریابادی ''حضرت حکیم الامت کے خاص مسترشد تھے اور ترجمہ وتفسیر میں انہوں نے حضرت سے خاص استفادہ بھی کیا تھا'' اور ''اپنے لئے دلیل راہ حکیم الامت مولانا اشرف علی کے ترجمہ کو بنایا'' تھا، یہ باتیں بھی تفسیر ماجدی کے استناد واعتبار کے لئے کفایت نہیں کر سکتیں۔ کیوں کہ اس ''دلیل راہ'' سے انحراف کی مثالیں بہت ہیں۔ ایسی صورت میں تفسیر ماجدی سے نقل کرنے اور اسے معیار بناتے وقت مولف توضیحی قرآن کے پیش نظر کیا مذکورہ مقام سے متعلق بیان القرآن کی تشریحات نہیں رہیں۔ اور اس مقام پر پایا جانے والا ماجدی انحراف نظر نہ آیا اور کیا اس انحراف کے مبنی ومنشا یعنی ملحدین یورپ کے وضع کردہ قوانین فطرت کی طرف مفسر دریابادی کے میلان کا احساس بانی ''الفرقان'' کے خلف رشید کو نہ ہو سکا۔ مزید یہ کہ حضرت حکیم الامتؒ کی وہ تحقیق اور مسلک جمہور کے وہ دلائل جن کی پشت پناہی عقل کے مسلم قواعد کے ذریعہ ہو رہی ہے، محض زبان کی وہمی فرسودگی کی وجہ سے نا قابل قبول ٹھہری۔ جب کہ وہ قاعدہ اصلاً زبان ہی سے متعلق تھا اور عقل ونقل کے دلائل تو اس کی پشت پناہی کر رہے تھے۔ افسوس! مذکورہ یہی دو باتیں تھیں جن کا سہارا لے کر مترجم حسان ندوی نے اپنے لئے ترجمہ وتوضیحات کا جواز وگنجائش پیدا کی تھی۔

بات مفسر دریابادی کی چل رہی ہے موصوف کے اختیار کردہ مذکورہ بالا طریقہ کار کی خرابی بالکل ظاہر ہے، اور اس سے حضرت مولانا تھانویؒ سے کیا گیا موصوف کا وعدہ بھی تو نہ نبھ سکا۔ کیوں کہ اس طریقہ کار سے قولِ جمہور کا راجح اور قوی ہونا ظاہر ہو' جانا تو کجا، سلف اور جمہور کے قول کی کوئی حیثیت ہی نہیں رہ جاتی۔ ہمارا یہ تبصرہ شائد تعجب کے ساتھ پڑھا جائے کہ مفسر دریابادی نے اپنی تفسیر کے اصول مقرر کرنے میں، طریقہ کار کے انتخاب میں اور دلائلِ راہ کی تعیین میں بڑے التباس سے کام لیا ہے، انہوں نے یہ تحریر فرمایا ہے کہ:

''متکلمین اور اصولیین اہل سنت نے یہ تصریح کر دی ہے کہ ہر نص اپنے ظاہر ہی پر محمول ہو گی تا وقتیکہ کوئی دلیل قطعی

تاویل کی نہ مل جائے ،لغت ،زبان اور قواعد نحوی سے الگ ہو کر ایسے معنی گڑھنا جس سے احکام شریعت ہی باطل ہو جا ئیں ، باطنیہ اور زنادقہ کا شیوہ رہا ہے۔'' (جلد۶ص ۲۱۷)جب انہوں نے یہ صراحت کر دی تو اب مذکورہ بالا تفسیری بحث میں معنی مجازی لیتے وقت ان کے لئے یہ کہنا لازم ٹھہرا کہ یہ معنی ''لغت اور زبان کے اعتبار سے بھی بعید نہیں۔'' اور اس کا ثبوت بھی فراہم کرنا ضروری قرار پایا تا کہ باطنیہ اور زنادقہ کا شیوہ اختیار کرنے کا الزام ان پر عائد نہ ہو سکے۔لیکن سوال وہی اصولی یہاں پر بھی پیدا ہوتا ہے کہ کیا لغت اور زبان کا جیسا وہی اعتبار موصوف دکھلانا چاہتے ہیں، ایسا ہی ان کے پیش رووں نے نہیں دکھلا دیا ہے۔فاضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ ''اپنی جماعت کو لے کر پہاڑ کی طرف سفر کرو۔''فَصُرْهُنَّ اِلَيْكَ ''پرندوں کو پال پرورش کر کے اپنے سے ہلا لو۔''نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ ''وہ لوگ دامنِ کوہ میں آباد تھے۔'' کی تفسیر کرنے والوں نے بھی لغت اور زبان کے اعتبارات دکھلانے میں کیا اپنی ذہانت کا ثبوت نہیں دیا ہے؟اور ستم یہ کہ زبان ولغت کے غیر متبادر اور غیر مطابقی معنی اختیار کر لینے کی تصویب محقق موصوف اپنی دانست میں حضرت تھانویؒ سے ،خدمت والا میں یہ سوال پیش کر کے ،کرا چکے ہیں''کیا بس اتنی احتیاط کافی نہیں کہ معانی اپنے دل سے گڑھ کر نہ لکھے جا ئیں اور اقوال کسی ایسے ویسے غیر ثقہ کے نہ نقل کر دیے جائیں۔'' اور اس کا یہ جواب حاصل کر کے کہ ''بالکل کافی ہے ۔''اپنا اطمینان کر چکے ہیں۔مقامِ افسوس ہے کہ حضرت حکیم الامتؒ کی یہ صراحت محقق موصوف کی نظر سے اوجھل رہ گئی کہ ''جب کسی حکم شرعی پر اجماع ہو''، پھر''اگر ایسی تفسیر کی جائے جس سے تفسیر جمہور کی نفی لازم آئے ،تو بوجہِ رفعِ حکم شرعی کے مخالفتِ اجماع ہے۔''

(امداد الفتاوی ج ۵ص ۳۶۲،ادارہ تالیفات اولیاء دیوبند ۱۹۸۴)

مفسر دریابادی نے زبان اور لغت کے متعلق اصول کے لئے تو مذکورہ بالا تعبیر اختیار کی ،لیکن جب شاذ اقوال کی محض نشاندہی پیش نظر ہوئی ،تو گزشتہ بالا اصول کی تعبیر یوں کر دی: ''اکابر اہل سنت کے ہاں بلاضرورت ظاہر کو چھوڑ کر مجاز ماننا درست نہیں۔'' (جلد ۲ص ۱۳۶)

لیکن یہاں بھی ایک صحیح اصول جس زبان اور پیرایہ بیان میں ذکر کیا گیا ہے،اس نے ایک مشکل سوال پیدا کر دیا، کہ ''اکابر'' کی قید اس موقعہ پر کیوں لگائی گئی؟ اس کا جواب خود ہم بتائے دیتے ہیں، وہ یہ کہ التباس پیدا کرنے کے لئے ،تا کہ جمہور کے مقابلہ میں ظاہر معنی کے خلاف جب کبھی شاذ اور باطل اقوال کو معتبر بنا کر پیش کرنے کی نوبت آئے تو اپنے استحقاق کو محفوظ رکھتے ہوئے یہ باور کرایا جا سکے کہ جمہور اکابر نہ سہی دوسرے اکابر سلف سہی۔خیر کچھ ہی ہو،ہم کو تو یہ خیال ہوتا ہے کہ مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ کا یہ اندازہ بڑی وقعت کا حامل ہے کہ محقق دریابادی ''جدید ذہن کی دکھتی ہوئی رگوں سے بخوبی واقف ہیں اور جن مقامات پر تشکیک زدہ دماغ میں طرح طرح کے اعتراضات کُلبُلایا

کرتے ہیں، وہاں وہ اپنے قاری کو بڑی سلامتی کے ساتھ گزار کر لے گئے ہیں۔''لیکن یہ اقتباس ذرا ہلکی سی تشریح چاہتا ہے چنانچہ سیاق میں ''سلامتی'' کا لفظ بہت اہم ہے۔ جونمونے اب تک ہم نے ذکر کئے ہیں، ان کی روشنی میں محقق موصوف کے متعلق یہ حسن ظن علی الاطلاق محفوظ نہیں رہ سکتا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ''جدید ذہن کی دکھتی ہوئی رگوں سے بخوبی واقف'' ہونے کے ساتھ آنموصوف اس معاشرتی نفسیات سے بھی واقف ہیں کہ مخاطب کی ہمدردی حاصل کرنے کی خاطر مخاطب کے خیال سے ملتی جلتی بات کہنے کا کیا اسلوب ہونا چاہئے، اس لئے تفسیر کرتے وقت جدید ذہن کے خیالات کو سامنے رکھ کر ان کی دلجوئی کی فکر موصوف کو ہمیشہ رہتی ہے، پھر اس سے جو نتیجہ پیدا ہوتا ہے، اس پر اس کلام کی ضرورت نہیں کہ اِحقاقِ حق و ابطالِ باطل میں، نیز صحیح اصول کی پیروی میں سستی اور لاپرواہی کو راہ مل جاتی ہے۔ مذکورہ فقرہ (حمل علی الظاہر) میں ہی آپ ملاحظہ فرمائے کہ نہایت اعلی اور اہم اصول مذکور ہوا ہے لیکن جب اس کے اجراء اور اطلاق کا وقت آیا یا دوسرے الفاظ میں جدید ذہن کے غلط خیالات کو اس اصول کے سامنے سرنگوں کرنے کا وقت آیا، تو اس صحیح اصول کو اس انداز سے پیش کر دیا کہ فاسد تصورات کے کھپنے کی بھی گنجائش نکل آئی۔ یہ اسلوب، کیا اس سے کچھ جدا حیثیت رکھتا ہے، جسے تمام اہلِ زیغ کی ترجمانی کرتے ہوئے، خواجہ الطاف حسین حالی نے پیش کیا ہے۔ موصوف نے عقل و نقل کے مابین تعارض کے وقت ترجیح کا اصول ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''اسلام میں عموماً یہ قاعدہ مسلم ٹھہر گیا کہ جب نقل اور عقل میں تعارض واقع ہو تو اس (نقل۔ف) کو اصول عربیت کے موافق مجازی معنوں پر محمول کرنا چاہئے۔'' پھر اسی اصول کے سہارے بہت سی آیتوں کے متعلق یہ لکھ دیا کہ ''اگر ان کو مجازی معنوں پر محمول کیا جائے، تو... زمانہ حال کے شبہات جو ان آیات کی قدیم تفسیر پر وارد ہوتے ہیں، بالکل رفع ہو جاتے ہیں، اس لئے کوئی وجہ نہیں ہے کہ ان آیتوں کو صرف اس خیال سے کہ جمہور مفسرین نے ان کو ہمیشہ حقیقی معنوں پر مقصور رکھا ہے، ہم مجازی معنوں پر محمول نہ کریں۔'' (دیکھئے حیات جاوید ص ۸۶۵ تا ۸۷۶) بظاہر یہ ایک سادہ، عام فہم انداز میں ایک معقول سی بات ہے، جس پر جدید حالات کے تقاضہ کے مطابق ہونے کا گمان ہوتا ہے۔ لیکن آپ کو یہ سن کر حیرت ہوگی کہ یہ اصول قطعاً غلط اور مہمل ہے اور اتنا بڑا سوانح نگار اور مصنف، اصول کی نقل میں بھی غلطی کر رہا ہے اور اس کے اطلاق میں بھی۔ (۱)

حاشیہ (۱) جن لوگوں کو یہ بات معلوم ہے کہ حالی اپنے وقت کے مغربی سویلائزیشن کے مسلمانوں میں اجراء کے سب سے بڑے ''ریفارمر'' سرسید کے ترجمان بلکہ ان کا ضمیمہ اور تکملہ ہیں اور انہوں نے مسدس حالی کے نام سے تہذیب الاخلاق کا گویا منظوم ایڈیشن پیش کیا ہے، انہیں اس امر میں کچھ تعجب نہ ہوگا کہ سرسید کی بات کو پیش کرنے کے لئے، انہوں نے سلف کا نام یا اسلام کے قاعدہ کا حوالہ دیتے وقت دھوکہ سے کام لیا ہے۔

نقل میں غلطی اس طرح معلوم ہو جائے گی جب ہم صحیح اصول ذکر کر دیں۔ حضرت مولانا تھانویؒ نے عقل و نقل کے درمیان تعارض پر گفتگو کرتے ہوئے اس کی چار صورتیں بتلائی ہیں، جن میں سے چوتھی یہ ہے:

''دلیل، عقلی قطعی ہو اور نقلی ظنی ہو، ثبوتاً یا دلالۃً۔ یہاں عقلی کو مقدم رکھیں گے، نقلی میں تاویل کریں گے۔'' پھر فرماتے ہیں: ''پس صرف یہ ایک موقعہ ہے درایت کی تقدیم کا روایت پر، نہ یہ کہ ہر جگہ اس کا دعوی یا استعمال کیا جاوے۔'' یعنی باقی تین صورتوں میں پہلی صورت میں تو تعارض ممکن ہی نہیں، رہی دوسری، تیسری صورتیں، تو ان میں عقل کو ترجیح دینا اور نقل کو مجاز پر محمول کرنا، یہ خود خلاف عقل ہے۔ دونوں صورتوں میں میں نقل کو ہی ترجیح ہوگی، درایت اور عقل کو اپنے خیالات واوہام کا اثر سمجھا جائے گا اس لئے اس کا لحاظ نہ کیا جائے گا۔

وجہِ مماثلت یہ ہے کہ مفسر مرحوم نے حالی کی طرح خلط سے کام لیا ہے، موصوف نے یہ بات تو محفوظ رکھی کہ لغت، زبان اور قواعد نحوی سے الگ ہو کر معنی نہ گڑھے جائیں۔ لیکن لغت، زبان اور قواعد نحوی کی نوعیت وحیثیت تو خود بڑی معنی خیز ہے بقول حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کے ''مضمون متبادر کلام اللہ وحدیث کو جو باعتبار قواعد صرف ونحو دلالت مطابقی سمجھے جاتے ہوں، اصل مقرر کر کے دلائل عقلیہ کو اس پر منطبق کریں۔ اگر کھینچ کھنچا کر بھی آ جائے، فبہا۔ ورنہ قصور عقل سمجھیں۔'' (تصفیۃ العقائد ص۱۴) دوسرے مقام پر سر سید احمد خاں کو خطاب کر کے فرماتے ہیں: ''جناب سید صاحب! اپنا تو یہ مشرب ہے اور آپ غور فرمائیں گے تو آپ بھی انشاء اللہ ہماری ہی راہ لیں گے کہ انبیاء کرام علیہم السلام تعلیمِ زبان ولغات کے لئے تشریف نہیں لائے، بلکہ اسی زبان کے محاورات میں امتیوں کو تعلیم فرمایا ہے جو ان کی اصلی زبان ہوتی ہے.... ہاں ہر زبان میں جیسے حقیقی معنوں میں الفاظ کو استعمال کرتے ہیں اور بے تکلف ان الفاظ سے وہ معانی مراد لیتے ہیں، تنبیہ اور قرینہ کے محتاج نہیں رہتے، ایسے ہی بعض اوقات بہدایت قرائن معنی مجازی بھی مراد لیتے ہیں۔ مگر اہلِ فہم پر روشن ہوگا کہ اس صورت میں معنی مجازی کا لینا خود معنی حقیقی کے تحقق کی دلیل ہوگا۔ والعاقل تکفیہ الاشارۃ۔'' (تصفیۃ العقائد ص۴۵)

مطلب یہ کہ کلام اللہ وحدیث میں، قواعد صرف ونحو کے اعتبار سے دلالت مطابقی کے موافق مضمون متبادر کا اعتبار کرنا اور زبان ولغات کی تفتیشات نہیں بلکہ اسی زبان کے محاورات میں مفہوم سمجھنا، اور حقیقی معنوں میں الفاظ کو استعمال کرنا اور بے تکلف ان الفاظ سے وہ معانی مراد لینا جو متبادر ہوں، مطابقی ہوں۔ لیکن تفسیر ماجدی کے مطالعہ کے دوران یہ کس قدر تلخ تجربہ سامنے آیا کہ بعض جگہوں پر اس میں یہ کیا گیا ہے کہ لغت اور زبان کے متعدد معانی میں سے اپنے رجحان بلکہ کہنا چاہئے کہ جدید ذہن کے رجحان کی موافقت میں معنی تلاش کر لئے گئے اور بعض جگہ یہ کیا کہ لفظ کے معنی حقیقی بغیر کسی مجبوری کے ترک کر دئے، پھر اس کے بعد خود اپنے ہی ذکر کردہ اصول ''نص اپنے ظاہر ہی پر محمول ہو

گی تاوقتیکہ کوئی دلیل قطعی تاویل کی نہ مل جائے''، کے جاری کرنے میں نہ تو مفسر نے معنی متبادر کی پروا کی اور نہ اس کا لحاظ کیا کہ مدلول نص کے خلاف پائی جانے والی دلیل، جس کی وجہ سے معنی حقیقی چھوڑے گئے ہیں، آیا قطعی بھی ہے یا نہیں؟ عجب ستم ہے کہ قطعی نہ ہونے کی صورت میں بھی انہوں نے مدلول نص میں تاویلی راہ روا رکھی جو کسی طرح درست نہیں تھی۔ انہیں قواعد شرعیہ عربیہ اور مقتضی شرعی وغیرہ چیزیں ملحوظ نہیں رہیں، محض لغت، زبان اور قواعد نحوی سے الگ ہو کر معنی نہ گڑھے جائیں، کی بات محفوظ رہی۔

ولیم فرائڈ کی نفسیات یہ کہتی ہے کہ ''انسان کا عمل لاشعور میں محفوظ رہتا ہے۔'' اس لئے مضمون کی دوسری قسط میں مسئلہ زیر بحث پر مسترشد و مرشد کے مابین جو مراسلت ذکر کی جاچکی ہے اس کو دوبارہ شعوری احساس کے ساتھ ''م'' اور ''ا'' کی علامت کی روشنی میں ملاحظہ فرمالیا جائے، وہاں محض تھیوری تھی یہاں اس کا اطلاق ہے:

م: کُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِین...... بعض کا قول ہے کہ یہ مسخ صرف معنوی ہوا تھا، صوری نہ تھا۔

ا۔ اس قول کو تمام اہل حق نے غلط کہا ہے، کیوں کہ بنا اس کی انکارِ خوارق ہے۔ بس یا تو اس قول کو حذف کیا جائے اور یا اس کا غیر مقبول ہونا ظاہر کیا جائے۔

م۔ یہ قول تو حضرت مجاہدؒ کا ہے، اور ان کا شمار آپ ہی حضرات سے سنا ہے کہ ممتاز مفسر تابعین میں ہے۔ اور اس قول کو ابن جریر طبری سے لے کر حافظ ابن کثیر بلکہ قاضی شوکانی تک اکثر ثقات نے نقل کیا ہے۔''

لیکن یہ بات بھولنے کی نہیں کہ مفسر دریابادی کے اس شبہہ کا جواب ''حکیم الامت نقوش وتاثرات'' کے ص ۳۸۸ پر حضرتؒ ہی کی جانب سے یہ مذکور ہو چکا ہے کہ اِس قسم کے اقوال تفردات ہیں جو یا تو مئول ہیں یا باطل، چاہے جن حضرات سے بھی یہ لغزش ہوئی ہو۔ اور حضرت کی ان تصریحات وہدایات کی روشنی میں محقق دریابادی نے یہ اقرار کیا تھا کہ تفسیر میں:

م: ''اب انشاءاللہ یہ بڑھا دوں گا کہ یہ قول غیر مقبول و غیر معتمد و خلاف جمہور ہے۔''

جس کی تصویب کرتے ہوئے حکیم الامت نے فرمایا تھا:

ا۔ ''کافی ہے۔''

لیکن تفسیر میں جو کچھ ''بڑھایا'' گیا ہے، وہ آپ نے ملاحظہ فرمالیا کہ غیر مقبول و غیر معتمد ہونا، ظاہر ہونے کے بجائے ''مسخ صرف معنوی ہوا تھا، نہ کہ صوری۔'' کا قول ہی زیادہ معتبر ٹھہرا دیا گیا۔

مگر ہمارے ناظرین کو ان بحثوں میں زیادہ پڑنے کی ضرورت نہیں۔ صرف یہ یاد رکھنا کافی ہے کہ یہ تفسیر

ماجدی ہے جس میں مفسر نے بعض بعض مقامات پر صحیح اصولوں کا لحاظ نہیں کیا ہے بلکہ ان کے مقابلہ میں اپنے مطالعہ پر اور نیچریت زدہ فہم پر اعتماد زیادہ کیا ہے، نیز یہ یاد رکھنا بھی مناسب ہے کہ تفسیر اور مفسر کے متعلق مفتی محمد تقی عثمانی مد ظلہ نے یہ تبصرہ فرمایا ہے :

''چونکہ انہوں نے دینی علوم زیادہ تر مطالعہ سے حاصل کئے تھے، اس لئے تفسیر میں بعض باتیں جمہور کے خلاف بھی آگئیں'' (نقوش رفتگاں ص۸۹) اور ''ایک بات جو پوری تفسیر میں شدت کے ساتھ کھٹکی، یہ ہے کہ مولانا نے تفسیر المنار کے اقتباسات بڑی کثرت کے ساتھ اپنی تفسیر میں درج کئے ہیں اور اکثر مقامات پر تو سکوت ہی اختیار فرمایا ہے اور بعض جگہ ان کی تضعیف بھی کی ہے اور بعض جگہ ان کی تائید بھی، ہماری گزارش یہ ہے کہ تفسیر المنار کے مصنف ہوں یا مرتب، دونوں اپنی وسعتِ مطالعہ کے باوجود ذہنی طور پر مغربی افکار سے اتنے مرعوب اور جمہور سے اختلاف کے اتنے شوقین ہیں کہ ان کی تفسیر جگہ جگہ جمہور امت کے جادہ اعتدال سے ہٹ گئی ہے اور بعض مقامات پر تو یہ حضرات نہایت خطرناک اور بے سروپا باتیں لکھ گئے ہیں۔'' آگے مفتی صاحب موصوف نے یہ بھی لکھ دیا ہے کہ مولانا :''نے ''منار'' کے اقوال احتیاط کے ساتھ لئے ہوں گے لیکن جو لوگ ''منار'' کو مولانا کا ماخذ سمجھ کر اس پر اعتماد کریں گے، کیا وہ کسی حد پر قائم رہ سکیں گے؟..... لہٰذا ہماری طالب علمانہ رائے یہ ہے کہ مولانا مدظلہم کو اس قسم کی تفسیروں کے نقل کرنے سے ہی پرہیز کرنا چاہئے، چہ جائے کہ جن مقامات پر انہوں نے جمہور سے اختلاف کیا ہے وہاں اس کی توثیق وتائید بھی ہو،.... لغت اور استعمال میں ایک ایک لفظ کے کئی کئی حقیقی اور مجازی معنی ہو سکتے ہیں، مگر قرآن کریم میں متبادر اور حقیقی معنی سے عدول صرف اس وقت کیا جائے گا جب کوئی عقلی یا نقلی مجبوری ہو۔'' (تبصرے۱۷۵، ۱۷۶، دار السعادة سہارنپور)

لیجئے! مفتی صاحب نے بھی مفسر دریابادی کو اسی بے احتیاطی سے بچنے کی طرف توجہ دلائی، جس کی فہمائش حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ سرسید احمد خاں کو کر چکے تھے کہ حقیقی معنوں میں الفاظ کو استعمال کیا کرتے ہیں اور بے تکلف ان الفاظ سے وہ معانی مراد لیتے ہیں جو متبادر ہوں، مطابقی ہوں۔ یہ نہیں کرتے کہ لغت کی تفتیشات کر کر کے دور دراز کی مناسبتیں ڈھونڈ ڈھانڈ کر اپنی رائے سے ایک معنی طے کر لئے جائیں اور پھر اسے مدلول نص بنا کر پیش کر دیا جائے۔ مفسر دریابادی یہ کرتے ہیں کہ کسی کا قول بھی تائید میں پیش کر دیتے ہیں، لیکن یہ بھی طرز سرسید ہی سے چلا ہے۔

اس مقام پر پہنچ کر ممکن ہے کہ کوئی شخص، تفسیر ماجدی کے متعلق مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ کی اس رائے میں کچھ تشنگی محسوس کرے، جو انہوں مقامات خلش کے اظہار کے بعد ظاہر کی ہے: ''اِن چند باتوں سے قطعِ

نظر.... نوتعلیم یافتہ حضرات کے لئے اس کا مطالعہ انشاء اللہ بہت مفید ہوگا''،تواس کی وجہ صرف یہ ہے کہ مفتی صاحب کے سامنے تفسیر ماجدی کی پہلی جلد ہے،اوراس کے بھی بالاستیعاب مطالعہ کا موقع ظاہر ہے کہ ان کو کونہ رہا ہو گا،ورنہ وہ مذکورہ بالا رائے جو تبصرے کے اختتام پرانہوں نے دے دی ہے،نہ دیتے بلکہ ان کی رائے اس سے زیادہ سخت ہوتی۔اوراگر تمام جلدیں حضرت مفتی صاحب مدظلہ کی نظر سے گزری ہوتیں،توممکن تھا کہ وہ نہ صرف نوتعلیم یافتہ حضرات کو بلکہ مدرسہ کے اُن فارغین کو بھی اِس کے مطالعہ سے روک دیتے جنہوں نے درسیات سمجھ کرنہیں پڑھیں۔اورصرف ان لوگوں کو اِس کے مطالعہ کا مشورہ دیتے جو''خُذْ ما صفا ودع ما کدر'' کے اصول پر صحیح اور سقیم کو پرکھنے کی فہم رکھتے ہوں،جوتفسیر میں اورعلمِ کلام میں اہلِ حق کے اصولوں کو سمجھے ہوئے ہوں،اہلِ باطل کے افکاراور ان کے تمسکات اورطرزِ استدلال کے ظاہر ومخفی سب پہلوؤں پرنظر اوراہلِ حق کے عقائد کی حفاظت کے جواصول ہیں،دورحاضر میں ان کے اجراء واطلاق کا سلیقہ رکھتے ہوں،اوران اصولوں کی بنیاد پر تاریخ،جغرافیہ،اثریات،علوم تجربیہ ظنیہ،تخمینیہ ،وہمیہ کی حیثیتیں ظاہر کرنے اورعلوم طبعیہ وعقلیہ کے قطعی مسائل کی شریعت کے ساتھ عدمِ مزاحمت کو سمجھنے کی صلاحیت رکھتے ہوں اور یہ فہم رکھتے ہوں کہ ظنی مسائل میں نصوص قطعیہ نہیں بلکہ ظنیہ کے ساتھ بھی،خواہ وہ ظنیت ثبوتاً ہو یا دلالۃً ،مزاحمت کے باب میں کیا قواعد ہیں اورترجیح کے کیا اصول ہیں۔اسی طرح''دعْ ما کدر'' کے تحت ان امور مذکورہ کی نوعیتیں استدلالی حیثیت سے دکھلا سکنے اورثابت کر سکنے کی اہلیت بھی رکھتے ہوں۔کیوں کہ جب وہ ان سب چیزوں کے متعلق تفسیر ماجدی میں التباسات پائیں گے،توان کے لئے حق و باطل میں،صحت وسقم میں،صفاوکدر میں تمییز مشکل ہوجائے گی۔

یہاں یہ تذکرہ بھی فائدے سے خالی نہیں کہ ایسی صلاحیتوں کے حامل ہونے کے لئے دورِحاضر میں یہ بات تقریباً ضروری محسوس ہوتی ہے کہ حضرت الامام مولانا محمد قاسم نانوتویؒ اورحکیم الامت مولانا محمد اشرف علی تھانویؒ کی ان تصنیفات وتحریرات پرنظر ذرا گہری ہوجوافکاروخیالات کی اصلاح کے لئے موجود ہیں۔رہا معاملہ جدید تعلیم یافتہ طبقہ کا،تومذکورہ ملفوظات کے بغیر یہ طبقہ اس تفسیر ماجدی کو پڑھ کرسوائے اس کے،کہ غیرمعتبرکومعتبر سمجھنے لگے،غلط عقیدے اورخیال کوبھی صحیح سمجھنے لگے اورالتباسات کا شکار ہو یا اپنے باطل رجحانات کے لئے اس کے اقتباسات کوسند بنائے،اورکیا حاصل کر سکے گا!کلام پاک کے مطالعہ سے ہدایت اورطریقِ حق کے انکشاف کا نفع حاصل نہ ہوتو بہت سی معلومات کا حاصل ہوجانا کس کام آئے گا؟ مفتی محمد تقی صاحب مُدَّ ظلہ کی تفسیر ماجدی سے متعلق مذکورہ بالا رائے ۱۳۸۸ھ میں قائم ہوئی ہے یعنی ۱۹۶۸ء کے قریب۔دوسری طرف اس بات کی طرف اشارہ پہلے کیا جاچکا ہے کہ مفسر دریابادی اپنی تفسیر میں ترمیمات مسلسل کرتے رہے ہیں،حتیٰ کہ انتقال (۱۹۷۷ء) سے ذرا پہلے تک،اس میں

تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں اور یہ تبدیلیاں فنون عصریہ اوران کے قواعد کی وقعت واعتبار میں زیادتی کے تحت نصوص کے ساتھ تطبیق یا مدلولات نص کی مرجوحیت یا تورات وانجیل کے ساتھ ہم آہنگی اور اندازوں سے متعلق ہیں۔اردو تفسیر مکمل کرنے کے پانچ سال کے بعد ۱۹۵۳ء کی ایک تحریر میں لکھتے ہیں:''اپنی اردو تفسیر پر نظر ثانی کر رہا ہوں اور ردو بدل اور اضافہ کی ضرورت اگر ہر صفحہ پر نہیں تو ہر دوسرے صفحہ پر ضرور پڑ جاتی ہے۔''(مکتوبات ماجدی جلد سوم ص ۷)(۱) جس کے نتیجہ میں بعض جگہ تو یہ ہوا کہ کسی نا مناسب فکری رجحان کے تحت کی گئی تشریح سے انہوں نے رجوع فرمالیا اور اسے اپنی تفسیر سے حذف کردیا، جیسا کہ ولٰکن رسول اللہ و خاتم النبیین کی تفسیر پر جو سخت اعتراض مولانا محمد یوسف لدھیانویؒ کو تھا، وہ اب جدید ایڈیشن میں موجود نہیں ہے۔اور بعض موقعوں میں قابلِ اعتراض پہلو پر مبنی تفسیری اقتباسات میں ترمیم کرکے، اعتراض میں کسی قدر خفت تو پیدا کی ہے لیکن قابلِ اعتراض پہلو کو حذف کرنے اور التباس کو ختم کرنے کے لئے تیار نہیں ہوئے، اس لئے دور حاضر میں تفسیر ماجدی کی جو شبیہ قائم ہو چکی ہے، اسی شہرت پر اعتماد کرتے ہوئے، خیال یہ ہوتا ہے کہ حضرت مفتی صاحب مُدَّ ظلہٗ نے یہ حسنِ ظن قائم فرمالیا ہوگا کہ مولانا:''نے ''منار'' کے اقوال احتیاط کے ساتھ لئے ہوں گے؟.....'' مگر صورتِ حال اس سے زیادہ سنگین ہے جس کا احساس ناظرین کو ہوا ہوگا، کیوں کہ واقعہ یہ ہے کہ خود مفسر دریابادی نے منار کے اقوال بے احتیاطی سے لئے ہیں، اور اہل زیغ واہل باطل کے اخذ وترک میں ان ہدایات والتزامات کا خیال نہیں رکھا ہے جنہیں ملحوظ رکھنا ضروری تھا اور جو حضرت حکیم الامت کے ساتھ مراسلت میں طے ہو چکے تھے۔ان کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں۔اور کچھ اشارے وصراحتیں آئندہ بھی آتی رہیں گی۔

یاجوج ماجوج سے استدلال مغربی قوموں پر: یاجوج ماجوج واقعۃً کون ہیں اور کب ان کا خروج ہو گا، یہ تو اللہ ہی کے علم میں ہے، باقی آج جو قومیں مجازی وصفاتی اعتبار سے ان کے رنگ میں ہیں ان کا دنیا کے ہر بلند مقام پر حاوی ومسلط ہونا اور باقی قوموں پر شکاری درندوں کی طرح جھپٹتے رہنا تو شاہد ہے

(تفسیر ماجدی ج ۳ ص ۳۳۴)

مفسر کی اس تفسیر میں کیا علم اعتبای کا گنجائش ہے، لیکن یہ تفسیر کس رجحان اور محرک کے تحت کی گئی ہے، اس کے لئے ملاحظہ ہو ضمیمہ۔

حاشیہ(۱) بلکہ جون ۲۰۱۳ء کے ایڈیشن میں ناشر نے تحریر کیا ہے کہ ''نئے مسودے میں بہت سے اضافے تھے جو مولانا دریابادی نے نئی تحقیقات اور جدید ترین معلومات کی روشنی میں کئے تھے۔''(جلد ۷ ص ۷) مولانا رابع ندوی لکھتے ہیں''انہوں نے اپنی آخری عمر میں اس کو اور بہتر بنانے اور جدید تحقیقات کو شامل کرکے مفید بنانے کی کوشش کی۔''(تفسیر ماجدی جلد ششم مقدمہ از مولانا رابع ندوی ص ۷)